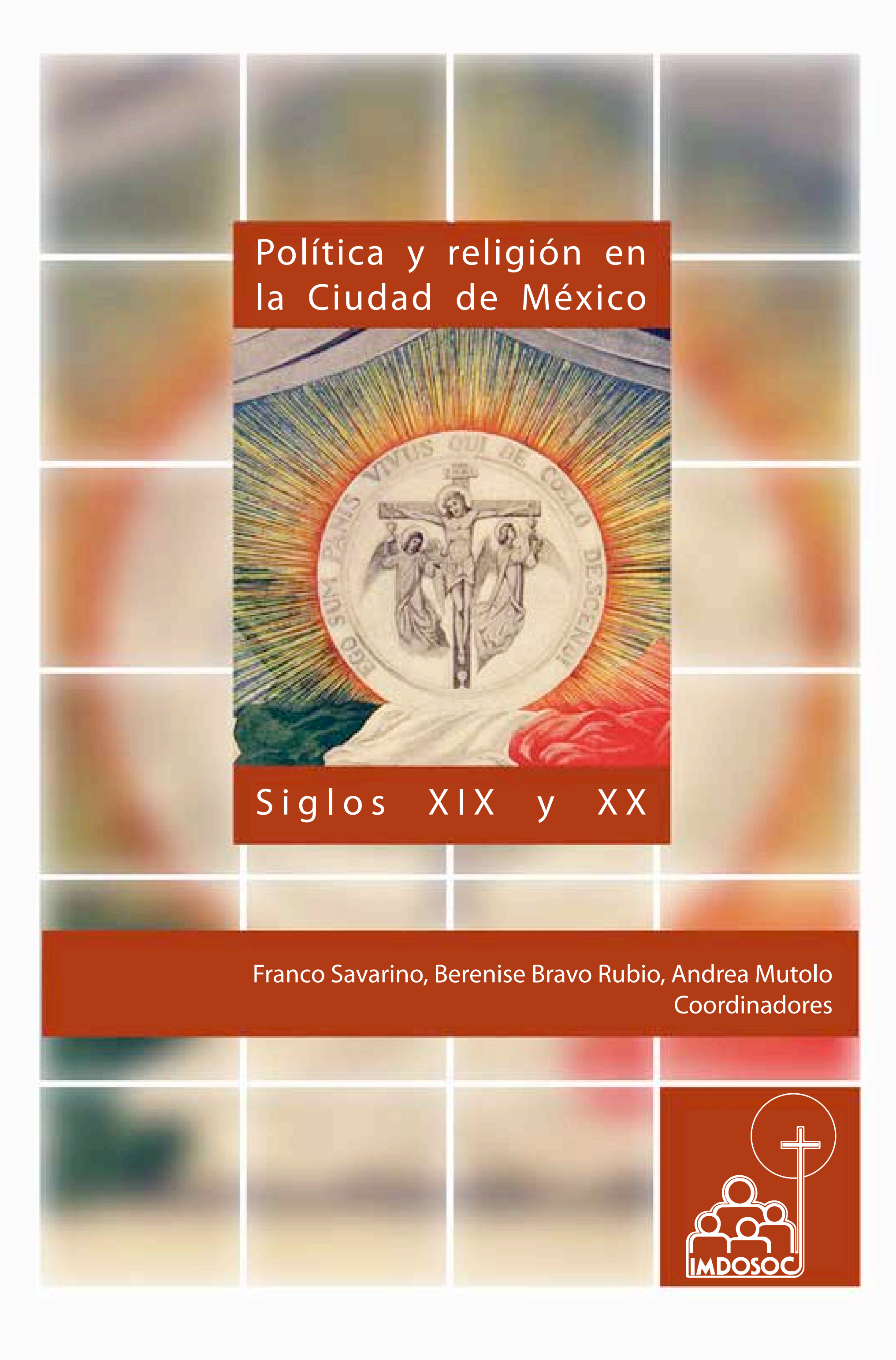

Política y religión en la Ciudad de México
EGO SUM PANIS VIVUS QUI DE COELO DESCENDI
Siglos XIX y XX
Franco Savarino, Berenise Bravo Rubio, Andrea Mutolo
Coordinadores
IMDOSOC

Asociación Mexicana de Promoción y Cultura
Social, A.C.

Política y religión en la Ciudad de México. Siglos XIX y XX

Franco Savarino, Berenise Bravo Rubio,
Andrea Mutolo (coordinadores)

Política y religión en la Ciudad de México. Siglos XIX y XX
Primera edición, 2014.
ISBN: 978-607-8234-42-4

Pedro Luis Ogazón 56, Col. Guadalupe Inn.
C.P. 01020 México, D.F.
Email: libreria@imdosoc.org
editorial@imdosoc.org
Web: www.imdosoc.org
Cuidado editorial: Jorge Navarrete Chimés.
Diseño: Roberto Mandeur Cortés.

Portada: imagen en el interior del *Álbum Oficial del Congreso Eucarístico Nacional de México en 1924*. México, D. F., Talleres Tipográficos de los señores Gurza y Mijares, 1925.

Í N D I C E

Introducción

La Ciudad de México desde siempre ha sido un marco de referencia para la historia mexicana: allí se concentra el poder político y religioso, y es el teatro de muchos acontecimientos fundamentales que han determinado las transformaciones de la sociedad, la cultura y el Estado. Entre los sucesos más relevantes que han tenido lugar aquí, en los tiempos más recientes, están el conflicto entre el Estado y la Iglesia alrededor de temas éticos y morales como, por ejemplo, la legalización del aborto y las uniones homosexuales. Estos, como otros cambios, han tenido secuelas y consecuencias en todo el país. En cierto sentido se puede decir que la Ciudad de México tiene un papel iniciador o precursor y ejemplar para México. Sin embargo, también es cierto que la Ciudad de México se caracteriza por su excentricidad y diferencias con respecto al resto del país. Esto es reconocible especialmente en los temas religiosos y de las relaciones entre el Estado y la Iglesia. Esta posición especial de la capital se debe a muchos factores, entre ellos ser la sede de los máximos poderes civiles y religiosos de México, y también por su mayor apertura al mundo, favorecida por la presencia extranjera. Es por ello que la Ciudad de México se muestra a menudo más receptiva a influencias externas y más dinámica e innovadora en sus expresiones sociales y culturales. No es de extrañar, pues, que hoy, por ejemplo, el pueblo católico de la capital se señale por su comportamiento más independiente y abierto con respecto a los preceptos de la fe y las voluntades e ideas de su clero.

De aquí la importancia de estudiar especialmente esta ciudad, en el ámbito de las investigaciones históricas sobre México desde la perspectiva de la política y la religión. Este enfoque, poco adoptado hasta hoy, resulta provechoso para los estudios sobre el país en general. Es por esto que los coordinadores de este libro

organizaron un congreso alrededor de esta temática, convocando a los especialistas de temas religiosos para presentar y discutir sus estudios sobre la Ciudad de México. El evento tuvo como título Congreso Internacional Política y Religión en la Ciudad de México siglos XIX y XX y se llevó a cabo del 23 al 25 de agosto del 2010 en la sala de Consejos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

El congreso fue organizado como parte de las actividades de los cuerpos académicos "Antropología e historia contemporánea de América Latina y el Caribe" y "Construcción de identidades y visiones del mundo en sociedades complejas" de la ENAH y de la Academia de Historia y Sociedad Contemporánea de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Dicho evento reunió a investigadores y académicos de instituciones públicas y privadas, mexicanas y del extranjero, para debatir, analizar y profundizar en el conocimiento de la religión y del papel que ésta imprimió en el ámbito público y privado de los mexicanos, así como las formas en que ésta fue cuestionada, restringida o tolerada por los políticos de los nuevos gobiernos nacionales, particularmente en la Ciudad de México durante los siglos XIX y XX.

Las líneas temáticas propuestas en el congreso y que el presente libro reúne son: la relación Estado, Iglesias y sociedad civil, prácticas religiosas, movimientos y organizaciones religiosas, los conflictos religiosos, la doctrina social cristiana, los protagonistas religiosos, el clericalismo y el anticlericalismo, y la modernización y anti-modernización de las Iglesias. El presente libro, dividido en seis apartados, integra veintidós de los treinta y tres trabajos presentados durante el congreso.

Política y religión en la Ciudad de México. Siglo XIX es el título del primer apartado, que reúne los trabajos de cuatro historiadores que explican las relaciones que guardaron los arzobispos y los cabildos eclesiásticos con la Corona y más tarde con los gobiernos nacionales. Berenise Bravo, en el artículo *La traza espiritual de la Ciudad de México 1808*, explica cómo el arzobis-

po Lizana y Beaumont fue el ejemplo perfecto de lo que espera el Estado absolutista de sus ministros: un hombre letrado, enérgico, que cooperaba con las políticas reformadoras emprendidas por los borbones y que tenía, como otros prelados novohispanos de su tiempo, "la convicción de que la reforma de la Iglesia era necesaria para asegurar la legitimidad y permanencia de la misma". En orden de lograr esta reforma, dice la autora, el prelado realizó varias providencias (realización de conferencias, establecimiento de escuelas, etc.) y una visita pastoral a la Ciudad de México en el año de 1808. Con el testimonio de esta visita, la autora logra reconstruir la traza espiritual de la capital novohispana, es decir, determinar el número y calidad de los espacios religiosos dedicados al culto (iglesias, conventos, capillas, oratorios, ermitas), inferir el número de asociaciones religiosas (congregaciones y cofradías) y determinar el número de eclesiásticos seculares y regulares. Bravo Rubio concluye que es precisamente esta visita la muestra más clara de la presencia social de la Iglesia, pero también un testimonio que nos permite entender por qué fue tan difícil en el siglo XIX deslindar o separar el ámbito religioso de lo civil y aún más, dejar de ser un Estado confesional.

José Luis González parte también de la premisa de una sociedad sacralizada o hierocrática en su artículo titulado *El frente teológico de la contienda. Otra mirada a la insurgencia*, para explicar cómo durante las guerras de Independencia los obispos pusieron todos sus conocimientos y su capital de autoridad para deslegitimar la causa insurgente a través del discurso, y cómo precisamente fue este, el discurso, otro campo de batalla en que los ministros eclesiásticos, manejando sus propias categorías religiosas, buscaron convertir en "otros" a quienes antes de los movimientos eran de "nosotros" y cómo, con todo el soporte jurídico y teológico, buscaron legitimar la Corona y por lo tanto a los realistas, y en contraparte deslegitimar al enemigo, los insurgentes. Para ejemplificar la dinámica de este proceso, González Martínez muestra y analiza el discurso polémico y cambiante del

obispo de Oaxaca y arzobispo no confirmado de México, Antonio Bergosa y Jordán, en cuatro momentos de su vida: durante la invasión napoleónica (1809), ante la insurgencia (1810), en la toma de Oaxaca (1812) y ocupando la metropolitana de México (1814-1815).

Dejando atrás la época novohispana y a los arzobispos, Marco Antonio Pérez Iturbe y Marta Eugenia García Ugarte se centran en el análisis del cabildo eclesiástico de México y sus conflictivas relaciones con el ayuntamiento de dicha ciudad y los gobiernos nacionales. Pérez Iturbe, por ejemplo, nos muestra en su artículo *La definición de espacio público en la ciudad. El conflicto entre el cabildo eclesiástico metropolitano y el ayuntamiento de la México acerca de los linderos de la catedral (1851-1852)* una disputa entre estas dos corporaciones que ejemplifica que la dinámica social y política de armonía entre cabildo secular y eclesiástico ya no era la misma que en tiempos novohispanos. Dinámica que tuvo un rompimiento grave por el inofensivo asunto del cambio de las cadenas que rodeaban a la catedral, pugna que ocupó largas horas y tinta, y que requirió la intervención del presidente Mariano Arista. Pérez Iturbe concluye que, si bien esta disputa se resolvió a favor del cabildo eclesiástico, ésta sería una victoria pírrica, ya que el ayuntamiento terminaría finalmente por gobernar y regular los espacios sagrados, confinados al interior de los templos, gracias a las Leyes de Reforma, bajo el principio de "autoridad civil", tan amargo para la Iglesia. La colaboración trono-altar o gobierno-altar terminaría con la sujeción del cabildo eclesiástico por otra corporación que fue el ayuntamiento, lo cual se dio después de la Guerra de Reforma.

Por su parte, en el artículo *El cabildo eclesiástico de México 1861-1867*, Marta Eugenia García Ugarte nos ofrece un puntual y detallado balance sobre este cuerpo eclesiástico y sobre las vicisitudes que sufrió durante los conflictivos años del México decimonónico. De esta forma nos muestra una corporación que careció de capacidad para gestionar con los liberales triunfantes,

disminuida en su número (de 27 canónigos a 12) y pauperizada, no sólo por la desamortización y nacionalización de los bienes de manos muertas, sino también por la pobreza e inactividad productiva del país a causas de las guerras. Ugarte concluye que resultado de este proceso fue que el cabildo, para 1861, dejó de intervenir en la vida pública con la "fuerza y pasión que lo había distinguido" y que sólo la energía y vitalidad del arzobispo designado, Labastida y Dávalos, ayudaría a que este cuerpo recuperara parte de su viejo esplendor en el aspecto religioso, pero no político, ya que a partir de este año la negociación política les fue expropiada y esta sería asumida por el arzobispo y, en su lugar, por los gobernadores de la mitra.

El segundo apartado de este libro, titulado *Asociaciones, prácticas y protagonistas religiosos en el siglo XIX*, pretende dar un panorama sobre las actividades administrativas, confesionales y políticas de protagonistas religiosos y fieles católicos. El apartado se inicia con el artículo de Irina Córdoba Ramírez, titulado *Mandándose por el decreto de veinticinco de junio último. Argucias de Juan Bautista Alamán frente a la desamortización*. En él, la autora, de forma perspicaz, expone y logra comprobar cómo Alamán, administrador de los bienes del Duque de Terranova, no tuvo una adhesión sincera a la Ley Lerdo, y por ello logró, a través de falsas adjudicaciones, mantener 11 de las 15 propiedades del duque, entre las que se encontraban las del Hospital de la Purísima Concepción, mejor conocido como Hospital de Jesús, en la Ciudad de México.

Los siguientes cuatro artículos de este apartado exploran las estrategias emprendidas por los católicos después de las Guerra de Reforma y durante el Porfiriato. Guadalupe Cecilia Gómez Aguado expone en *La Iglesia y los católicos en la Ciudad de México: 1867-1876* las obras de caridad, de educación y de divulgación de la fe hechas por asociaciones y católicos durante los periodos presidenciales de Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada. La autora concluye que, a pesar de la acción católica

de los fieles, la pobreza del clero a causa de pauperización de sus curatos, la falta de ministros y el acoso de autoridades locales para aplicar las leyes liberales provocaron que la Iglesia fuera perdiendo su influencia en el ámbito público y que el liberalismo fuera ganando terreno.

Estudiar cómo ciertas asociaciones buscaron no desvanecer de forma absoluta la influencia pública y social de la Iglesia es precisamente lo que Dinorah Velasco Robledo realiza en el artículo *Institución bendita por Dios*: *la sociedad católica de México. 1868-1878*. En él Velasco explica cómo los conservadores, después de 1867, se reorganizaron y buscaron mantenerse, específicamente a través de la Sociedad Católica de México, como una alternativa social, cultural y educativa frente al proyecto propuesto por el Estado. Para demostrar lo anterior Velasco describe puntualmente el trabajo desempeñado por las distintas comisiones de la Sociedad, sus publicaciones (*La Voz de México* y *El Mensajero Católico*) y la forma en que funcionaron las 115 sociedades foráneas.

Lisa Singleton, por su parte, en *Oposición católica en la primera elección presidencial porfiriana: Francisco Díaz de León y la huelga estudiantil de 1880,* explica cómo este reconocido periodista, miembro del ayuntamiento de la ciudad, se convirtió en uno de los líderes conservadores más influyentes de la época, y cómo Porfirio Díaz, en víspera de la sucesión presidencial, negoció con él para atenuar el conflicto surgido entre la Junta Directiva de Beneficencia Pública y el Ayuntamiento de la ciudad, este último que, en defensa del "municipio libre", respaldó la huelga de los estudiantes de medicina de la ciudad en 1880. A diferencia de Díaz de León, existieron católicos que no colaboraron con Porfirio Díaz, y algunos de ellos, como Trinidad Sánchez Santos, criticaron al régimen por su liberalismo, al que consideraban una ideología anticlerical y antidemocrática. Así, Sergio Rosas nos presenta en su artículo titulado: *Las Guerrillas de Trinidad Sánchez Santos y su crítica al liberalismo, 1885-1887* una semblanza de este

católico y, más importante aún, un análisis de los 50 artículos que escribió en El Tiempo, entre 1885 y 1887, titulado Guerrillas. Rosas llega a la conclusión de que a través de este medio, "Las Guerrillas", Sánchez Santos defendió la participación de los católicos en la discusión de la problemáticas sociales y políticas del país sin intervenir directamente en la consecución del poder.

Educación y conflictos religiosos: el clero regular del arzobispado de México. Siglos XIX y XX es el título del tercer apartado de este libro que, como su nombre lo indica, se centra en el estudio de las órdenes religiosas. En el primer artículo, titulado Una desamortización velada: antecedentes y fracaso de la reforma de regulares en México, 1854-1855, Pablo Mijangos centra su análisis en la visita apostólica a los regulares alentada por Antonio López de Santa Anna entre 1854 y 1855, un "momento revelador", como bien señala el autor, no sólo porque inexplicablemente ha sido ignorado por la historiografía eclesiástica mexicana, sino porque confirma que muchas de las medidas de los gobiernos reformistas de Comonfort y Juárez habían sido consideradas ya por la dictadura conservadora y las administraciones moderadas. El autor, además de presentar las vicisitudes que precedieron a esta visita, explica cuidadosamente la decadencia de clero regular en el México decimonónico y concluye que "el verdadero conflicto de la "gran década nacional" no fue entre un gobierno reformista y una iglesia aferrada al estatus quo, sino más bien entre un sector de la jerarquía diocesana favorable a la autonomía eclesiástica bajo la protección de Roma y una serie de gobiernos empobrecidos que buscaban orientar las reformas eclesiásticas en su propio beneficio".

Camille Foulard por su parte, en *Educación y clandestinidad: Las escuelas religiosas francesas frente a la política anticlerical callista en la Ciudad de México*, nos da un recuento detallado de la que "crisis escolar" que surgió a partir de la aplicación del artículo 3° constitucional y sus reformas durante la presidencia de Álvaro Obregón y, principalmente, de Plutarco Elías Calles. Así,

la autora describe detalladamente cómo la vida diaria de los colegios católicos se vio perturbada, las diferentes maniobras aplicadas por las autoridades eclesiásticas de dichos colegios para asegurar su sobrevivencia y, sobre todo, el apoyo diplomático de los embajadores franceses en turno para gestionar frente a los secretarios de educación pública su existencia. La autora concluye que la vida de las congregaciones francesas instaladas en la capital bajo el régimen callista estuvo sometida a fluctuaciones entre periodos de gran represión, que sucedían en momentos de relativa tranquilidad, pero que todo cambió con la reformas a favor de la educación sexual y, luego, socialista. Estas reformas abrieron, explica, una etapa marcada por el enfrentamiento radical contra el gobierno mexicano, donde sólo el desvío constante de la ley permitió a las congregaciones francesas sobrevivir. En este sentido, de la misma forma que Camille Foulard, pero ampliando el análisis a la época cardenista, Valentina Torres Septién, en *La educación socialista en la Ciudad de México*, nos presenta un interesante artículo acerca de las estrategias de la escuelas particulares, primarias y secundarias, para ajustarse a las directrices de la Secretaría de Educación Pública y, particularmente, sobre la forma en qué actuaron ante la reforma del artículo 3° constitucional, que estableció la educación socialista. Así, la autora da cuenta de la creación de cédulas educativas ("escuelas hogar", "centros hogar", "operación escuela") donde los padres de familia y lo maestros se aseguraban de que los niños recibieran educación religiosa o de cómo las escuelas secundarias buscaron la incorporación a la UNAM como una estrategia que les permitía evitar la tutela del Estado.

En el último artículo de este apartado, María Luisa Aspe analiza los cambios ocurridos en la Compañía de Jesús a partir de la influencia de algunos acontecimientos y documentos eclesiales, como el Concilio Vaticano II, la Encíclica Populorum Progressio y la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en el artículo titulado: *La participación de los jesuitas en los acontecimien-*

tos sociopolíticos mexicanos de 1965 a 1975. Realiza el análisis a través de la publicación confidencial de la orden denominada Pulgas. Para la autora, la influencia de dichos acontecimientos es evidente en algunos sectores de la Compañía quienes asumieron, después de Medellín, por ejemplo, la liberación como discurso, o decidieron participar de manera activa en apoyo de los estudiantes y del Comité Nacional de Huelga en 1968.

Los cinco artículos que conforman el cuarto apartado de este libro titulado *Política y religión en la Ciudad de México. Siglo XX* se centran temporalmente en los álgidos años del conflicto religioso y sus repercusiones. Franco Savarino, por ejemplo, expone en su artículo *Política y religión en la Ciudad de México. Perspectivas y presencias italianas, 1918-1929*, que la vuelta de México en las noticias, y por lo tanto a la atención del público italiano sobre el país, ocurrió especialmente al finalizar la Revolución Mexicana y durante los conflictos religiosos, y no antes, dada la magnitud apocalíptica del conflicto europeo. Empero el interés, afirma Savarino, particularmente de la legación italiana, se manifestó de forma muy cuidadosa y sin involucrarse en la política religiosa del gobierno mexicano. Esta actitud "prudente y disponible" de la legación a las autoridades mexicanas facilitó, en palabras del autor: "la labor de protección de los intereses italianos."

El artículo de María Gabriela Aguirre Cristiani, *Manifestaciones de culto externo en el gobierno de Álvaro Obregón: una mirada a la prensa mexicana*, es el claro ejemplo de cómo la llegada del grupo norteño (Huerta, Obregón, Calles) inauguró, como dice la autora, "una etapa en la que la relación Iglesia – Estado vivió momentos ambivalentes". Para ejemplificar esta nueva etapa marcada por una constitución anticlerical, Aguirre Cristiani retoma el artículo 24 constitucional (que estableció que todo acto religioso de culto público debería celebrarse dentro de los templos bajo la vigilancia de la autoridad) y a partir de él se propone dar seguimiento a las prácticas de culto externo que la Iglesia celebró durante el cuatrienio de Álvaro Obregón a través

de los diarios Excélsior y El Universal. El resultado de su análisis es que, precisamente en ciertas actividades religiosas, hubo un halo de tolerancia, y en otras, una total oposición, censura e incluso la extradición de jerarcas católicos. La autora concluye que las manifestaciones de culto externo registradas en dichos diarios nos dan cuenta del enfrentamiento entre el Estado y la Iglesia, así como la actitud intransigente de esta última y la falta de habilidad política del presidente Obregón para neutralizar los logros alcanzados por la Iglesia.

Completando el análisis hecho por Aguirre Cristiani, encontramos el artículo presentado por Yves Solís titulado *Catolicismo triunfante o crisis del catolicismo social y político: El congreso Eucarístico de 1924*. En él, el autor, además de dar un recuento breve pero detallado sobre la historia de los congresos eucarísticos y la importancia de su estudio, analiza precisamente cómo a través de este evento la Iglesia quiso demostrar la importancia y la influencia del mundo católico frente a un Estado revolucionario con la voluntad de imponerse a nivel nacional, y cómo finalmente éste, el Estado, se impuso. El autor concluye que el Congreso Eucarístico marcó precisamente "el último momento de paz para el mundo católico" en México.

Para terminar el estudio del cuatrienio de Obregón, Rogelio Jiménez Marce analiza las memorias de la madre Conchita, religiosa sacramentaria arrestada y enjuiciada por el homicidio de Álvaro Obregón, en *Una monja descarriada: la madre Conchita y su imaginario de la vida religiosa*. Jiménez además ofrece una puntual reseña sobre su vida, concluye que la autobiografía de esta religiosa "no puede considerarse moderna, pues en ella no se resalta la conciencia de singularidad y el derecho a ser diferente sino que, por el contrario, reproduce el modelo de las venerables novohispanas que exaltaban la imitación de los ideales cristianos y los designios de la providencia divina."

En el último artículo de este apartado, Matthew Butler, en *De la Militancia al misterio: la celebración del cuarto cente-*

nario guadalupano de la Ciudad de México, 1931, analiza la postura de la jerarquía eclesiástica después del conflicto y el resignificado que se le dio a la celebración del cuarto centenario guadalupano. En el artículo, Butler expone de forma detallada las acciones y obras (procesiones, venta de publicidad, medallas, publicaciones, congreso, campañas para obtener recursos para la restauración de la Basílica, etc.) hechas por eclesiásticos y fieles para la celebración, y llega a la conclusión de que, a través de este acontecimiento, la Iglesia se definió como una institución espiritual, acaso educativa, y más aún, que a través de él buscó disciplinar a sus laicos, limar asperezas en el episcopado y fortalecer la doctrina mediante la popularidad de la Guadalupana. En suma, afirma el autor, el centenario fue un proceso defensivo en el que se aprovechó el aniversario con miras a consolidar la autoridad de la Iglesia.

Los tres artículos del quinto y penúltimo apartado de este libro titulado *Religión, modernización y antimodernización de la Iglesia. Siglo XX* están dedicados, como su nombre lo indica, a explorar en qué medida la Iglesia, específicamente la metropolitana de México, se asume frente al mundo, cómo se adecua a ciertas condiciones y cómo logra mantener su presencia social. Así, María Guadalupe Molina en *la Iglesia católica frente a la época contemporánea: la convivencia entre el tradicionalismo y la modernización* demuestra cómo la Iglesia es capaz de adecuarse a condiciones estructurales diversas, pero también cómo su doctrina comprende valores que le impiden actualizarse por completo. Para llegar a esta conclusión, la autora describe a la Iglesia como institución, su tradicionalismo y modernidad a partir del Concilio Vaticano II y, finalmente, centra su estudio en el caso de la arquidiócesis de México.

En la línea expuesta por esta autora, un caso que ejemplifica la adecuación institucional a los nuevos tiempos la ofrece Luis Arturo Jiménez Arce en el artículo titulado *El papel de la parroquia en la conformación histórica de una región de la Ciudad de*

México en el que explica el papel significativo que tuvo la parroquia de la Pradera, atendida en un principio por los padres Oblatos de María Inmaculada, para la organización a nivel social, cultural, organizativo, político e histórico de dicho núcleo poblacional urbano. El autor concluye que esta parroquia se convirtió así en un espacio donde se desarrolló una compleja red de relaciones interpersonales con un fuerte impacto social y cultural.

Siguiendo este tema, Andrea Mutolo explica, en su artículo titulado *La transformación del arzobispado de México durante la administración de Ernesto Corripio Ahumada (1977-1994)*, las reformas emprendidas por este prelado durante sus 20 años de gestión episcopal, particularmente se centra en la nueva estructura pastoral dada a la sede episcopal, la Ciudad de México. Así explica la división canónica administrativa que se le dio dividiéndola en ocho vicarías, fraccionadas a su vez en decanatos y subdivididas en parroquias. Éste es un artículo por demás interesante, ya que muestra cómo la Iglesia buscó responder a las necesidades de una megalópolis.

El último apartado lleva por título *Movimientos y organizaciones religiosas*. Incluye una de las dos ponencias que se presentaron en el congreso para explicar la presencia y desarrollo del Islam y del cristianismo ortodoxo en la Ciudad de México. Precisamente, sobre esto último, el cristianismo ortodoxo, trata el presente artículo, de la autoría de Austreberto Martínez Villegas. El autor nos explica, a través de fuentes primarias, periódicas y entrevistas, el desarrollo y las características generales de las cuatro comunidades ortodoxas reconocidas canónicamente en México, a saber: La Iglesia ortodoxa de Antioquía, la Iglesia ortodoxa griega, la Iglesia ortodoxa en América y la Iglesia ortodoxa rusa. Finalmente, Martínez Villegas nos explica la Participación de jerarcas y clérigos ortodoxos en cuestiones políticas y sociales de nuestro país.

En suma los veintidós artículos que se presentan en este libro son una buena muestra de la problemática en torno a la religión

(sus prácticas y actores) frente al Estado, y representa una primera mirada en particular sobre su diferenciación regional, es decir, la Ciudad de México. Los autores de los artículos no han pretendido agotar las problemáticas en torno a estos temas sino, por el contrario, abrir nuevas pautas e interrogantes para futuras investigaciones. No nos queda más que invitar a su lectura y análisis y agradecer a la Escuela Nacional de Antropología e Historia y la Universidad Autónoma de la Ciudad de México su colaboración; y al Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC) su interés y apoyo por publicar esta obra.

Franco Savarino (ENAH), Berenise Bravo Rubio (ENAH),
Andrea Mutolo (UACM)
México D.F, enero de 2012.

I. Política y religión en la Ciudad de México. Siglo XIX

La traza espiritual de la Ciudad de México. 1808

Berenise Bravo Rubio
ENAH-INAH

Introducción

Cronistas o viajeros han dejado elocuentes testimonios sobre la Ciudad de México en la época virreinal, unos se han centrado en describir su numerosa y diversa población, así como la conducta y costumbres de sus habitantes; otros sus calles, puentes y su perfecta traza que parecía un "hermoso tablero" por sus calles rectas y anchas,[1] y los más, han descrito con admiración los majestuosos palacios civiles y eclesiásticos que en ella había. Por esta razón, como fuentes, las *crónica*s o *diarios de viajeros*, han sido utilizados de forma recurrente por los historiadores para reconstruir cómo era la capital novohispana. Sin embargo, existe otro tipo de testimonio que por su peculiaridad (entre otras lo inusual y detallado que es) nos permite conocer la Ciudad de México y entender la omnipresencia de los espacios religiosos en la vida de los habitantes de la capital, nos referimos a los *libros de Visita* de los arzobispos. Por ello, el objetivo de esta participación es, en primer lugar, reflexionar sobre las causas por las que el arzobispo Lizana y Beaumont ordenó la visita a su sede episcopal en 1808 y, en segundo, mostrar cómo el testimonio de esta práctica institucional nos ayuda a reconstruir la traza, las prácticas religiosas y la presencia de la Iglesia de la ciudad en los primeros años del siglo XIX. Veamos entonces quién fue el arzobispo que la ordenó y qué podemos descubrir a través del testimonio que se levantó.

---

[1] Giovanni Francesco Gemelli Careri, *Viaje a la Nueva España*, México, UNAM, 1976, p. 21.

Francisco Javier de Lizana y Beumont. El arzobispo y su arquidiócesis

Francisco Xavier de Lizana y Beaumont fue "el ejemplo perfecto de lo que esperaba el Estado absolutista de sus obispos".[2] Era un hombre letrado y enérgico que cooperaba con las políticas reformadoras emprendidas por los borbones, que exhortaba a la defensa de "los valores de Dios, del rey y la patria"[3] y que tenía, como otros prelados novohispanos de su tiempo, la convicción de que la reforma de la Iglesia era necesaria para asegurar la legitimidad y permanencia de la misma.[4] Esta reforma, que incluía la subordinación del clero secular y regular a la autoridad episcopal, la "regulación de la conducta clerical", combatiendo el lujo y la moral relajada de los ministros, y la promoción de una buena educación que los preparara para la cura de almas, fue diligentemente perseguida por dicho prelado, quien tomó posesión de la arquidiócesis de México el 29 de enero de 1803.[5] Lizana, a pesar de su preparación y experiencia eclesiástica en las dióce-

[2] Francisco Javier de Lizana nació Arnerdo de la Rioja, obispado de Calahorra, el 3 de diciembre de 1750. Obtuvo el grado de derecho civil y canónico en Zaragoza en 1771. Lizana apoyó muchas de las medidas de los borbones al "prometer el más exacto cumplimiento de las instrucciones reales". Sobre estos obispos del siglo XVIII, regalistas y reformistas, ver: William Taylor, "El camino de los curas y los borbones hacía la modernidad" en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaugthon (coord.) *Estado, Iglesia y sociedad en México, siglo XIX*, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, 1995, pp. 97-98.

[3] Lizana y Beaumont mostró siempre lealtad a la Corona española en los momentos de crisis (la invasión de la península por la tropas napoleónicas, la era gaditana y el inicio de las guerras de Independencia en la Nueva España) y su discurso eclesiástico es una muestra fehaciente de ello. Berenise Bravo Rubio / Marco Antonio Pérez Iturbe, *Una iglesia en busca de su independencia. El clero secular del arzobispado de México 1803-1822*. México, Tesis UNAM, 2001, pp 15-26.

[4] Teresa Maya afirma, de hecho, que Lizana fue un arzobispo "aún obstinado en un modelo ilustrado", Teresa Maya, Reconstruir la Iglesia: El modelo eclesial de episcopado novohispano, 1766-1804", México, El Colegio de México, 1997, Tesis doctoral. p.344.

[5] Archivo del Cabildo Metropolitano [en adelante ACM], Actas de Cabildo, libro 67, sesión de 30 de enero de 1803.

sis de Alcalá (como promotor fiscal y vicario foráneo), Zamora (vicario y provisor) Sigüenza, Toledo (obispo auxiliar) y Teruel (como obispo en 1801), manifestó en una de sus primeras cartas pastorales cierto temor por la confianza que el Rey le depositaba para cuidar de una "viña tan extendida… y dilatada" como era la arquidiócesis de México.[6] Y es que, en esta última apreciación el nuevo prelado no se equivocaba: para 1803 esta jurisdicción eclesiástica era tan extensa que abarcaba desde las costas del mar del sur, tomando punto en el puerto de San Diego, hasta el mar del norte, cuyo punto final era la Bahía de Pánuco. La distancia entre uno y otro lugar era de 180 leguas. Además, por la parte en que se dividía del obispado de Puebla y Michoacán "sobre una línea tirada de este-sudeste al oeste-noreste, que corre sobre la misma capital" tenía de lato la distancia de 37 leguas.[7] De hecho, 241 parroquias eran necesarias para atender la vasta y variopinta feligresía asentada en esta área.[8]

Es precisamente en esta carta pastoral en la que manifiesta su temor, y que emitió dos meses y medio después de su llegada a México, en la cual Lizana marcó las directrices que seguiría para concretar la reforma de la Iglesia emprendida por sus antecesores, es decir por Francisco de Lorenzana y Haro y Peralta. En ella señalaba a sus ministros las facultades y obligaciones que poseían como "curas de almas" y les recordaba que para cumplir con tal obligación debían tener una preparación espiritual constante que sólo se lograría en la medida en que habitualmente

---

6 Archivo General de la Nación [en adelante AGN], Carta Pastoral de Francisco Xavier de Lizana y Beaumont por la gracia de Dios a los curas , coadjutores vicarios eclesiásticos, Marzo de 1803, Bienes Nacionales, Vol. 171, exp. 30.

7 Joseph Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Theatro Americano. Descripción general de los reynos y provincia de la Nueva España y sus jurisdicciones*. México, Trillas, 1992, p. 86.

8 En el arzobispado de México había, entre 1803 y 1808, 241 parroquias, y entre 1817 y 1822, 245. Dennis Paul Ricker, *The Lower clergy Of Central México: 1821-1857*, p. 46.

realizaran ejercicios espirituales y conferencias morales.[9] Además los alentaba a continuar la enseñanza del catecismo y de la doctrina cristiana ya que ésta debía ser, decía, su "primera y continua preocupación", y los exhortaba a fundar, y por supuesto a dirigir, congregaciones en las que los fieles llevaran a cabo la práctica de la caridad.[10]

Otras de las primeras acciones que llevó a cabo Lizana y Beumont al inicio y como parte de su gestión episcopal, en una muestra más de su deseo de reforma fue, por circular de 19 de enero de 1803, proceder al reconocimiento del clero residente en la capital del virreinato a través de los "estados de eclesiásticos" y la realización de visitas pastorales para conocer el estado espiritual de sus curas y feligresías. La visita pastoral, de hecho, se convirtió, como lo fue para todos los obispos ilustrados, en la "piedra de toque" de su gobierno.[11] Lizana y Beaumont, como en su momento Haro y Peralta, recorrió a lo largo y ancho su jurisdicción eclesiástica. Así, en abril de 1803 partió a Querétaro, en 1804 a Cuernavaca,[12] a principios de 1807 a Toluca y sus inmediaciones,[13] y a finales

---

[9] Como afirma Maya. Estos obispos ilustrados estaba convencidos de que la formación no debía terminar en los seminarios diocesanos y estaban conscientes de la "la necesidad apremiante de una preparación continua para su clero". En virtud de ella se crearon conferencias de asistencia obligatoria. Teresa Maya, *op. cit*, p. 343.

[10] AGN, Carta Pastoral… Bienes Nacionales, Vol. 171, exp. 30. Recordemos que para los obispos ilustrados la reforma debía centrarse, entre otros aspectos, en reducir las funciones de su clero al ámbito parroquial. Dentro de ésta el eclesiástico debía centrar su celo pastoral en "la predicación de la palabra, en la instrucción de la doctrina cristiana a los fieles, en la oración". Asimismo el cura de almas debía regular, dirigir y controlar los actos y demostraciones de piedad. Teresa Maya, *op. cit*, pp. 337-344.

[11] Durante el siglo XVIII, y en particular en la segunda mitad del siglo, la visita se convertiría en una obligación más que ineludible. Teresa Maya, *op. cit*, p. 283.

[12] ACM, *Libro de acuerdos capitulares que es el 71 y comienza el 7 de diciembre de 1802 y finaliza el 4 de diciembre de 1804*.

[13] ACM, *Actas Capitulares*, Libro 63, sesión del 1 de abril de 1807.

del mismo año a Cuautitlán.[14] Además envió un delegado en 1805 para visitar el sur de arzobispado[15] y otro en 1810 para realizar una visita general a la Huasteca.[16] Peculiar, sobre todas las visitas que emprendió, fue la que encomendó realizar al Lic. Isidoro Sainz de Alfaro y Beaumont a la Ciudad de México en el año 1808. Peculiar, porque si bien algunos prelados no repararon en usar todos los medios posibles para llegar a los confines más apartados de la arquidiócesis, sin importar las dificultades o inclemencias del tiempo, resulta casi inexplicable por qué, pese a la facilidad que ofrecía visitar pastoralmente su sede religiosa, es decir, la Ciudad de México, pocas veces lo hicieran de forma general y extensa, es decir a todas las parroquias, capillas y conventos. Habitualmente los arzobispos se concretaban en realizar visitas a determinadas iglesias u hospitales, o a los conventos de religiosas sujetos al ordinario.[17] De hecho, hasta el momento, sólo tenemos noticias de dos visitas generales emprendidas por arzobispos de México a su sede episcopal, la primera ordenada por Alonso Nuñez de Haro y Peralta en 1775, en la que comisionó para realizarla a Dr. Ruiz de Conejares,[18] y la mencionada de 1808, emprendida a solicitud del arzobispo por el Lic. Isidoro Sainz de Alfaro y Beaumont.

---

14 ACM, *Actas Capitulares*, Libro 63, sesión de 13 de octubre de 1807.

15 AGN, *Bienes Nacionales*, Vol. 976, exp. 34.

16 AGN, Clero secular y regular, Vol. 126, exp. 13.

17 Véase por ejemplo: Leticia Pérez Puente, Gabriela Oropeza Tena, Marcela Saldaña Solís, *Autos de las visitas del arzobispo Fray Payo Enríquez a los conventos de monjas de la Ciudad de México 1672-1675*, México, CESU-UNAM, 2005.

18 Esta visita se realizó entre agosto y diciembre de 1775. Además del libro de visita se encuentra el libro donde se asientan los clérigos seculares y regulares de la ciudad, con sus licencias, títulos y capellanías. El principal de estas capellanías ascendía a 2 millones 915 mil 319 pesos. Este último libro es el más claro ejemplo de cómo los prelados ilustrados buscaban obtener un registro exacto de la “conducta, vida y costumbres” de sus clérigos para “corregirlas en las parte que no sean conformes o sean menos arreglada a la pureza y santidad debida. AHAM, CL. 25, libro3 y Cl. 25 libro 2.

Es precisamente el testimonio de esta última visita pastoral, celebrada entre el 26 de abril de 1808 y el 5 de junio de 1809,[19] la que nos ha permitido, en primer lugar, reconstruir la traza espiritual de la Ciudad de México, es decir, determinar el número y calidad de los espacios religiosos dedicados al culto (iglesias, conventos, oratorios, capillas, ermitas, santuarios), inferir el número de asociaciones religiosas (congregaciones y cofradías) y determinar el número de eclesiásticos seculares y regulares con licencia para celebrar o confesar; y en segundo lugar, saber en qué medida las reformas emprendidas por los prelados anteriores, es decir, Lorenzana (1766-1772) y Haro y Peralta (1772-1800), tuvieron éxito; esto es, si para 1808 el clero diocesano y regular de la sede episcopal era disciplinado y se encontraba sometido a la autoridad eclesiástica ordinaria; en suma, sí eran, como lo marcaba el Concilio III Mexicano, "espejo de virtudes".[20] Veamos entonces cómo fue la visita.

La traza espiritual de la Ciudad de México, 1808-1809

La visita y el visitador

La noticia de la visita fue comunicada por oficio a los curas y ministros regulares de la "populosa Ciudad" de México el 22 de marzo de 1808. Como lo hemos mencionado, el Lic. Isidoro Sainz de Alfaro y Beaumont, fue encomendado por el arzobispo para realizarla. Es importante señalar que Sainz había llegado a la Nueva España en 1803 como familiar de Lizana, poco tiempo después fue ascendido a una media ración en el cabildo de la catedral y para 1808 ya era racionero e Inquisidor del tribunal del Santo Oficio.[21]

[19] Que incluye dos libros, uno de los autos de visita y otra del estado de los eclesiásticos con licencias.

[20] Como bien afirma Teresa Maya, los arzobispos y obispos ilustrados procuraron "materializar el ideal tridentino de un episcopado con plena autoridad moral y jurisdiccional que centralizaría la acción apostólica de su diócesis, subordinando al clero, a las corporaciones religiosas y a los fieles". Teresa Maya, *op. cit*, p. 265.

[21] AHAM, Caja 197, exp. 30, 3 fojas.

Su rápido ascenso se explica sin duda por su preparación eclesiástica, pero también por el vínculo familiar que tenia con el arzobispo. Si bien fue criticado por algunos, lo cierto es que Sainz era el hombre de confianza del prelado, y éste lo demostró ampliamente al "confiarle", en primer lugar, la visita a su sede y, en segundo lugar, nombrándolo gobernador de la mitra en su ausencia, en el año de 1810.[22] A las 4 de la tarde del 26 de abril, Isidoro Sainz comenzó la visita en la Parroquia de San Miguel. Ésta sería la primera de las 14 parroquias de la ciudad, y una extramuros, la de Guadalupe, que en el transcurso de un año y medio visitaría. En cada parroquia el visitador llevó a cabo el siguiente protocolo: Después de ser recibido por las autoridades eclesiásticas de la parroquia, leía el edicto de visita, celebraba misa y comenzaba la supervisión de la fábrica material, es decir, del estado que guardaba la iglesia, los ornamentos y la pila bautismal. Después supervisaba el archivo parroquial, las licencias para confesar y celebrar de los eclesiásticos adscritos a dicho curato y *reconocía* el estado de las "ermitas y hospitales, cofradías, testamentos, oratorios y demás lugares" bajo la jurisdicción parroquial. Finalmente escuchaba a quienes deseaban declarar en contra de aquel ministro que no cumpliera "perfectamente con el ministerio" al que estaban dedicados, o había cometido alguna falta notable, como cobrar altos aranceles, dejar morir sin confesión y extremaunción, no ser caritativo, no visitar a los enfermos o que hubiera cometido simonía, comercio, granjerías, o que tuviera mujeres depositadas en las casas parroquiales. Terminado el recorrido, el visitador levantaba el *auto de visita*, en el que al cura propietario se le hacían las observaciones y reconvenciones oportunas. Si Lizana decidió emprender esta visita fue sin lugar a dudas por su deseo de evaluar la conducta de sus eclesiásticos y fieles, pero también, y sobre todo, para asegurar el control y la subordinación debida a la figura episcopal, como veremos a continuación.

[22] AGN, *Bienes Nacionales*, Vol. 92, exp. 10.

Parroquias, conventos y personal eclesiástico

Para 1808, según los autos y testimonios de la visita, la secularización y división de las parroquias por territorio y no calidad de fieles era una realidad. Las 14 parroquias conformadas a partir de la reordenación emprendida por el Cardenal Lorenzana estaban a cargo de eclesiásticos seculares. La mayoría de ellos con los más altos grados de estudio (siete eran doctores, uno maestro y uno licenciado). De las 15 parroquias,[23] sólo cuatro gozaban de una excelente fábrica material: el Sagrario Metropolitano (con 12 altares: 9 de talla dorada y 3 de "arquitectura moderna") San Miguel, San Pablo y Santa Cruz y Soledad. Éstas se encontraban, en palabras del visitador, preciosas y perfectamente adornadas y aderezadas. El resto de las iglesias no cumplían con los cánones de limpieza y cuidado que exigía el III Concilio, por lo que se reconvino a sus párrocos a ser más cuidadosos, particularmente al cura de San José, Diego López, "por el descuido que se observaba en su iglesia derivado de su reconstrucción". López, por cierto, fue también el único ministro sancionado por su indisciplina durante la visita, a tal grado que Alfaro y Sainz rigurosamente le ordenó que "cumpliera con sus obligaciones". Del resto de los eclesiásticos, cinco fueron ampliamente felicitados por su "infatigable, notorio y público" desempeño en el ministerio, a saber, el Dr. Juan José de Guereña, de San Miguel, el Dr. Felix Alatorre, de Santa Cruz y Soledad, el Dr. Gregorio González, de la parroquia de San Sebastián, José Antonio de Estrada, canónigo y cura interino de Guadalupe y el Lic. Juan de Guraya Echeverria, de San Pablo. Este último párroco recibió además las más "expresivas gracias" por la construcción, conforme a la real cédula de 15 de mayo de 1804, de un panteón para dar sepultura a feligreses pobres que incluía esta-

[23] Las 14 parroquias eran: San Miguel, Santa Catalina Mártir, Santa Veracruz, Santa Ana, Santa Cruz y Soledad, San Sebastián, Santa María la Redonda, San Pablo, Santa Cruz Acatlán, Salto del Agua, Santo Tomas Apóstol, la Palma, San Antonio de las Huertas, San José y el Sagrario Metropolitano.

ciones, vía crucis, cuartos de osario, depósito de cadáveres y 404 sepulcros de cantería (354 para adultos y 120 para párvulos). Al resto de los párrocos, es decir nueve, sólo se les dio las "gracias" por su desempeño lo que significaba que no tenían faltas en su disciplina, pero tampoco suficientes "virtudes" para ser felicitados. A todos ellos se les hicieron dos recomendaciones: la primera, que procuraran conservar los ornamentos de la iglesia y las capillas con la limpieza y decencia exigidas, y la segunda, que colaboraran activamente con los facultativos para la aplicación de la vacuna de viruelas "desvaneciendo a través de la prédica de toda preocupación a sus feligreses".[24]

A pesar de que sólo un cura fue amonestado por su disciplina, catorce fueron reconvenidos por no cumplir lo ordenado por el arzobispo en su carta pastoral de 1803 con respecto a la celebración de las conferencias morales y rúbricas. Éstas debían, según la pastoral, celebrarse cada mes en todas las iglesias parroquiales "donde pasara de tres el número de eclesiásticos". En las conferencias debían tratarse casos de conciencia y puntos de ritos, y en la rúbricas, puntos de moral, "presidiendo una y otra el cura párroco y defendiéndola el que éste último señalase en la anterior". La carta pastoral también disponía que se llevara un libro donde se asentara la celebración de las mismas, qué punto se había tratado, quién fue el defensor y quiénes había asistido y faltado "por ocupación y sin tenerla". Este libro se presentaría en cada visita pastoral.[25] Para 1808 en seis de los 15 curatos visitados, las conferencias no se habían celebrado, en ocho se realizaban de forma irregular y no se llevaban diligentemente los libros exigidos, y sólo en un curato, nuevamente el de San Pablo, se realizaban con "el arreglo y buen método" previsto.

Otro de los rubros que no se cumplían en 1808, pese a estar ordenado también en la carta pastoral de 1803 y solicitado de

---

[24] La solicitud se hará extensiva después a todos los curatos del arzobispado. AGN, *Bienes Nacionales*, Vol. 1853, exp. 1, Cordillera expedida a los curas sobre que hagan enterar a los indios y demás feligresía dos felices progresos de la vacuna. 1803.

[25] AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 171, exp. 30.

forma diligente por los obispos Lorenzana y Haro, fue la manutención de escuelas para la instrucción y educación cristiana de los niños. Sólo tres de las 15 parroquias contaban con ellas: San Miguel (con dos), Santa María La Redonda (con una) y San Pablo (con tres). Con todo, reconvenciones y recomendaciones, casi todas las faltas de los párrocos eran menores y susceptibles de ser corregidas. Además este libro de visita es el más claro ejemplo del éxito de la reforma en cuanto a la capacidad de subordinación de clero secular y regular a la figura episcopal, y del control "burocrático" de la mitra sobre sus ministros, ya que en ninguno de los 15 curatos se registraron eclesiásticos sin licencias para confesar, predicar y celebrar. De hecho en el lapso que duró la visita, Isidoro Sainz logró tener *Noticia* de todos los clérigos seculares y regulares, y pudo revisar sus licencias. Es precisamente esta *Noticia* la que nos permite saber que en la sede episcopal se hallaban 534 eclesiásticos seculares de los cuales 421 eran presbíteros, 20 diáconos, 26 subdiáconos, 21 menoristas, 19 tonsurados y 27 clérigos del Oratorio de San Felipe Neri, y que al menos 312 clérigos regulares contaban con licencia para confesar, predicar y celebrar.[26] Según esta cifra, la cura de almas descansaba en casi 900 presbíteros (si sumamos a los capitulares de la catedral y de la colegiata, exentos de revisión durante esta visita) que debían atender aproximadamente a los 140 mil habitantes de la ciudad,[27] lo que equivalía a que cada eclesiástico atendía espiritualmente a 155 personas

---

[26] (80 de San Francisco, 41 e San Fernando, 20 de San Diego, 8 de San Cosme, 46 de santo Domingo, 43 de San Agustín, 25 de la Merced, 28 del Carmen, 10 de San Camilo, 2 de Monserrat, 1 del hospicio de san Nicolás, 5 de San Juan de Dios, 3 de los Betlemitas).

[27] Humboldt calculó que en la Ciudad de México existían para 1803 entre 135 y 140 mil habitantes. Y si bien señala que para ese año el clero de la ciudad era número (867 frailes y 517 seculares), este era una cuarta parte menos que en Madrid que se componía de 3 740 personas. Es decir 2 por cada cien habitantes, mientras que para México era en razón de 1 ½ por 100. Alejandro de Humbotl, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España, México, Editorial Porrúa*, p 129.

(Madrid tenía 2 por cada 100 en 1803), y que primordialmente el ministerio descansaba, como lo habían deseado los obispos del siglo XVIII, en el clero secular.[28]

Como se puede notar en estos últimos datos, la subordinación a la figura episcopal por parte del clero regular era un hecho, ya que se tenía un diligente control sobre ellos. Otro dato que confirma esta afirmación es que en esta visita se "reconoció" también a los conventos de religiosas sujetos a los prelados regulares. El visitador lo hizo en uso de la facultad obtenida por real cédula de 12 de octubre de 1797 y confirmada en diciembre de 1800.[29] En virtud de ella visitó San Clara, San Juan de la Penitencia, Santa Isabel y Corpus Cristi, de la orden de San Francisco, y Santa Catarina Sena, de la orden de los dominicos. Por supuesto que el visitador también reconoció los 16 conventos de religiosas sujetos a la Sagrada Mitra, es decir: San Bernardo, Nuestra Señora de Balvanera, San José de Gracia, San Jerónimo, Santa Brígida, Santa Teresa la Nueva, Capuchinas (de la Villa de Guadalupe y el de la Ciudad de México), La Enseñanza, La Encarnación, San Lorenzo, La Concepción, Santa Teresa la Antigua, Santa Inés, Jesús María y Regina. En todos ellos revisó la iglesia, sacristía, altares, aras y los libros de cuentas y de obras pías. Los conventos cumplían, según los autos de visita, con llevar en forma los libros de cuentas y de hecho a los 16 conventos, sujetos al ordinario, se les dieron las "más expresivas gracias por el esmero y eficacia con que han procurado cumplir sus cargas según la mente de los fundadores de cada una de ellas". Al parecer, la reforma impulsada por los prelados anteriores sobre guardar

---

[28] Según el *estado general de la población de México capital de la Nueva España*… levantado en 1790 el número de clero secular (incluido prebendados, curas, vicarios y clérigos) era de 517, y de los miembros del clero regular (incluidos los sacerdotes, coristas, novicios, legos, donados, criados y niños) 1141. CL 9, Libro 1, 1 foja.

[29] Esta orden se reimprime el 16 de diciembre de 1800… "se declara que los prelados diocesanos pudieran visitar ampliamente los conventos de monjas de esos dominios, sujetos a los regulares y tomar razón de sus expedientes". AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 92, exp. 3, 9 de octubre de 1801.

la vida y costumbres de la vida conventual, así como el control del número de fundaciones se había logrado: para 1808 sólo un convento, el de capuchinas de Guadalupe, se había creado desde 1790.[30] El *estado* levantado durante la visita nos permite también saber el número de capellanías que gozaban los eclesiásticos de esta sede, quiénes habían sido sus fundadores y cuál era el principal con el que se habían establecido. En este sentido el control y regulación de los capitales píos, práctica tan cara a la real corona y la mitra, era también una realidad. Para levantar la relación de estos capitales piadosos Sainz solicitó la ayuda del Virrey para que interviniese por lo respectivo al Real Patronato en la toma de cuentas a los mayordomos de las iglesias, cofradías y hospitales.[31] Luis Saviñon fue el comisionado por el virrey para cumplir esta tarea. De esta forma ambas autoridades lograron revisar el título de 915 capellanías, cuyo monto total ascendía a 2 millones 808 mil 358 pesos. La supervisión de las cuentas por parte de las autoridades reales sobre las instituciones eclesiásticas respondía al interés de la corona de regular y, en lo posible, al desarrollo de las instituciones eclesiásticas, sin olvidar los fines hacendarios.

Además de supervisar las iglesias, conventos y licencias del personal eclesiástico, Saenz, como se dispuso en el edicto de visita, reconoció las capillas, hospitales, colegios, cofradías y hermandades sujetas a la jurisdicción de cada una de las 15 parroquias. En ese sentido, esta visita pastoral es una ventana que nos permite "observar", como la llamó un cronista, a la muy "devota Ciudad" de México.

Capillas, oratorios y asociaciones piadosas

Durante la visita, Isidoro Saenz reconoció, además de las 15 iglesias parroquiales y 21 conjuntos conventuales de religiosas,

---

30 Estado General de la Población de México… AHAM, CL9, Libro 1, 1 foja. 1790. Humboldt calculó que para 1803 había 900 religiosas profesas, Alexandro de Humboldt, *op. cit*, p. 129.

31 AGN, Clero secular y regular, vol. 217, exp. 13.

83 capillas públicas y 70 oratorios particulares. Estas cifras explican por mucho la razón por la que cronistas y viajeros no dudaron en calificar a esta ciudad como la más "devota de la cristiandad".[32] Devoción que se reflejaba no sólo por el elevado número de las construcciones religiosas sino por la "hermosura", "suntuosidad" y opulencia con la se habían construido.[33] Las capillas eran públicas y se encontraban ubicadas alrededor de las parroquias. El número de ellas era variable y generalmente era en ellas donde los vicarios o coadjutores asignados a dicho curato celebraban misas. Santa Anna y el Sagrario eran las parroquias con mayor número de capillas, la primera con 16 y la segunda con 12.

De notar es el conjunto de capillas de las autoridades virreinales: una se encontraba en la cárcel del Ayuntamiento, otra en la Real Casa de Moneda que servía para dependientes y operarios, una más en la Real Audiencia, otra, la llamada de Nuestra Señora de los Dolores, que era "la parroquia de militares inválidos", y por último las dos capillas de la Real Corte, que se encontraban dentro del Real Palacio en donde "se administra el pasto espiritual a los reos que en ella se custodian". Ambas capillas estaban al cuidado del capellán Don Anastasio Rodríguez, quien fue felicitado por Sainz por lograr recolectar en 9 años 9 meses la cantidad 47 mil 693 pesos de limosnas, mismas que se habían entregado a los "muchos sacerdotes" que diariamente concurrían por ellas para celebrar misas.

De la misma forma que en las parroquias, en las capillas el visitador verificó las licencias, aseo y decencia de las mismas: de las 83 capillas, cuatro fueron "prohibidas", es decir, retira-

[32] Así fue calificada por Agustín de Vetancourt, en su tratado de la Ciudad de México y las grandezas que la ilustran después que la fundaran españoles. Antonio Rubial (prólogo), *La Ciudad de México en el siglo XVIII (1690-1780)*, México, Conaculta, 1990, p. 49.

[33] Además de Vetancourt, los edificios religiosos son descritos con estas palabras por Juan Manuel de San Vicente y Juan de Viera. Antonio Rubial, *op. cit*. 148-163, 191-273.

das sus licencias para celebrar culto: La de Apahuaztlan y San Francisco Tepito, en la jurisdicción de Santa Catarina, una por no tener sacristía y la otra por "indecentísima", la de la Romita en la parroquia de San José, ya que estaba en reedificación, y la de la Concepción, en la parroquia de Santo Tomas, la Palma. El párroco de Santa Anna fue reconvenido por dos capillas: la de los Ahuhuetes, por no tener confesionario, y la de la Garita, en la salida para Guadalupe, porque la ropa estaba sucia.

Además de las capillas, en casas de particulares, palacios, obrajes, panaderías y colegios había oratorios, espacios privados en los que, previa licencia del prelado, se llevaban a cabo misas, o sus residentes hacían ejercicios espirituales y prácticas piadosas. 70 oratorios fueron reconocidos en esta visita. La mayoría de ellos pertenecían a las más ricas familias novohispanas, por ejemplo, al conde de Santiago, al conde de la Cortina, el de Rul, el de Medina, el de Regla, el de la marquesa de Castañiza, al conde de San Miguel Aguayo, los Basoco y Fagoaga. Muchos eclesiásticos y funcionarios virreinales habían obtenido también el privilegio de tener un oratorio dentro de sus casas, y cada uno de los diez colegios tenía uno en su interior, a saber: San Juan de Letrán, el colegio de Niñas de Belem, el colegio de San Pedro y su congregación, el colegio de indias, el de San Gregorio, San Idelfonso, el Seminario, el colegio de Niñas de San Ignacio, el colegio de Niñas de la Caridad y el colegio de San Ramón. Durante esta visita sólo se le retiró el privilegio a la marquesa de Miravalle por no contar con la licencia actualizada del arzobispo.

Finalmente el visitador reconoció el estado de las feligresías a través de la revisión de las constituciones y cuentas de las cofradías, archicofradías y congregaciones[34] fundadas en parro-

[34] Sagrado Corazón de Jesús, San Francisco Javier, Santísimo Sacramento, San Pedro, San Miguel, San Juan Nepomuceno del Espíritu Santo, Santiago Apóstol, Nuestra señora de Balvanera (de caballeros riojanos). Como bien señalan Bazarte y Ayluardo, una diferencia entre cofradías y congregaciones es "que estas últimas tuvieron por sede un recinto jesuita junto con un rector jesui-

quias, conventos u hospitales de la ciudad. En total, Alfaro Sainz revisó 43 asociaciones de fieles dedicadas a "promover la vida cristiana, los actos devocionales y obras de asistencia". Además de estas asociaciones, fueron visitadas las Santas Escuelas de Cristo. Éstas eran hermandades conformadas por fieles y eclesiásticos, denominados "discípulos", que llevaban a cabo retiros mensuales y se encontraban adscritos a un hospital o convento. Las Santas Escuelas de Cristo debían celebrar, según los estatutos, con "pompa la fiesta de la preciosísima sangre de Cristo", llevar a cabo "santos desagravios" y, ante todo, realizar obras de caridad con enfermos y pobres.[35] Durante esta visita, Isidoro Sainz registró 11 escuelas.[36] Es importante señalar que estas no fueron las únicas asociaciones de fieles que existían en la ciudad, también había las de las terceras ordenes de Santo Domingo, San Francisco, la de los servitas y de la Merced, pero estan fueron exceptuadas de la visita por un privilegio especial, por lo que en el libro sólo se mencionó su existencia pero no se anotó su número y estado. Ninguna de las asociaciones supervisadas fue sancionada en esta visita, es decir, según el testimonio, todas cumplían con sus constituciones, llevaban en forma sus cuentas, y cumplían en forma con los píos legados. Al parecer, según esta

ta y dependieron directamente del padre general de la orden en Roma o cuando el rector era un dignatario eclesiástico". Cofradías y congregaciones se pueden definir como la asociaciones de fieles, principalmente compuesta de seglares, con sus propias reglas canónicamente instituidas por el obispo del lugar y gobernadas por un superior competente, para promover la vida cristiana, los actos devocionales y las obras de asistencia caritativas y sociales", Alicia Bazarte Martínez/ Clara García Ayluardo, *Los costos de la Salvación. Las cofradía y la Ciudad de México (siglo XVI al XIX)*. México, CIDE, IPN, AGN, 2001, p. 30.

[35] La Santa Escuela de Cristo del convento del Espíritu Santo, fundado por eclesiásticos y laicos con bienes y rentas. AHAM, Caja 156, exp. 25.

[36] Entre ellas, la Santa Escuela de San Francisco en el convento grande, Santa Escuela de Santo Domingo, del Espíritu Santo, de la Merced, Santa Escuela de la Purísima Concepción del Hospital de Jesús Nazareno, Santa Escuela de Nuestra Señora de Guadalupe del Hospital Real de Naturales , y las santas escuelas de las parroquias de Santa María La Redonda, la santa Veracruz y San Sebastián.

fuente, es claro que otro de los objetivos de la reformas de los obispos ilustrados, que tenía que ver con reforzar a la "parroquia frente a las cofradías para consolidar el sistema diocesano y la autoridad eclesiástica frente a las muchas y diversas corporaciones devocionales de corte local", se había logrado.

Conclusiones

Un año y medio después, Isidoro Sainz de Alfaro y Beaumont concluyó la visita y remitió al arzobispo el "testimonio de todo lo actuado". Más de trescientas fojas conforman el informe que refleja, por un lado, el control logrado por la figura episcopal sobre sus curas y fieles, y, por el otro, la riqueza, vitalidad y presencia constante de los espacios religiosos en la vida de los hombres y mujeres de la ciudad episcopal. Según este testimonio cerca de 900 eclesiásticos (seculares y regulares) recorrían diariamente las 14 parroquias de la ciudad y una ubicada "extramuros", los más de 40 conventos de mujeres y varones, y 83 capillas y 70 oratorios para atender a más de 140 mil fieles de la devota ciudad. Éstos, organizados en más de medio centenar de asociaciones piadosas, daban sentido y vitalidad a esos mismo espacios religiosos. Es posible que este libro de visita sea la muestra más clara de la presencia social de la Iglesia, pero también un testimonio que nos permite entender por qué fue tan difícil en el siglo XIX deslindar o separar el ámbito religioso de lo civil y, más aún, dejar de ser un Estado confesional.

El frente teológico de la contienda. Otra mirada a la insurgencia

José Luis González Martínez
ENAH-INAH

Una de las mayores complejidades de las *guerras civiles* es la que se deriva de la necesidad de distinguir y separar los campos de batalla y diferenciar a los contrincantes. Matar a "los otros", a lo largo de la historia de la humanidad, ha sido no sólo frecuente, sino fácil. Hasta hace relativamente poco tiempo, "el otro" era todo el que no pertenecía a los míos; sólo por eso se constituía en un peligro y amenaza; por lo tanto, en enemigo. Pero como luchar con quienes comparten la misma tierra, adoran los mismos dioses y hunden sus raíces en la memoria de los mismos antepasados gloriosos. Eso son las guerras civiles. Ejemplo de lo anterior fue la confrontación independentista mexicana. En ella, las teologías en pugna que salieron al campo de batalla se encargaron, manejando sus propias categorías religiosas, de convertir en "otros" a quienes hasta ayer, eran "nosotros". Este ensayo trata de la dinámica de dicho proceso.

1. Una cuestión de orden

Dentro de las casi infinitas definiciones o descripciones de la categoría *religión*, hay una que se puede tomar como predominante: la relación de la religión con la cosmogénesis o el nacimiento y creación del orden dinámico del mundo. La dimensión singular y distintiva de la especie humana, que tiene que ver con la comunicación y el conocimiento simbólico mediante los cuales se apodera cognoscitivamente del mundo, ha hecho del ser humano, como lo señala Peter Berger,[1] un eterno e incansable constructor de sentidos y de mundos significativos.

[1] Peter Berger. *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona, Kairós, 1967.

Se puede decir que, hasta cierto punto, somos más aptos para vivir en la escasez y la penuria que en la insignificancia, en el sinsentido o en el absurdo y el caos. Todo indica que, a diferencia de otras especies, al ser humano no le basta con vivir, necesita entender y filosofar. Si bien en el plano temporal es cierto el "*primero vivir y después filosofar*" de los escolásticos, en el plano más profundo de lo humano, parece que el hombre frecuentemente está dispuesto a postergar el comer por el entender¸ o, en términos de poker, a "pagar por ver".

En este sentido, las filosofías y teologías que se enfrentaron en los campos de la contienda por la independencia, lo hicieron como combatientes del orden dentro del cual podían entenderse y justificarse las acciones bélicas y la sociedad que resultaría. En una sociedad sacralizada o hierocrática, los hombres nunca salen solos al campo de batalla; siempre llevan a sus dioses. Por esa razón, en el proceso de la insurgencia mexicana, entre otras muchas cosas, encontramos la manifestación inevitable de la dialéctica interna del campo religioso que se había venido configurando como parte de otra dialéctica más amplia que abarcaba a la sociedad en su conjunto. Tratamos pues de las características que revisten las reformulaciones del campo religioso que tuvieron lugar en las acciones de guerra.

Ahora bien, dado que el régimen colonial estaba sustentado y legitimado por una ideología religiosa que daba legitimidad al poder real de la monarquía española, los teóricos y militares de la insurgencia se enfrentaron a esta ineludible doble necesidad:

1.1. Quebrar la legitimidad religiosa del poder opresor que, heredada desde la Edad Media, había consolidado el derecho divino de los reyes desde entonces y, más recientemente, la conquista, la posesión y el gobierno de América.

1.2. Crear una ideología religiosa alternativa en la que se sustentase su causa y se reconstruyera el sentido del Nuevo Orden.

2. Dinámica del campo religioso

Desde un punto de vista teórico, centramos nuestro tema dentro de las siguientes coordenadas:

2.1. Partimos del hecho de que lo religioso tiene una "función social"; este punto de coincidencia básica entre corrientes tan heterogéneas como las representadas por Durkheim, Max Weber, K. Marx, Malinowski y Bourdieu (por mencionar algunos) nos permite situar el tema como "hecho social", sometido a leyes sociales y marcado por la interacción social.

2.2. La religión puede ser vista y analizada como la sistematización de un proceso de producción de bienes, simbólicos en este caso, que relaciona a productores y consumidores, manifiesta las tensiones en torno al control de la producción de los bienes y articula su función y los efectos de la misma con las otras instituciones sociales, en especial con el Estado. Esta perspectiva, presente también en Weber al "tipificar" los liderazgos religiosos (competencia por el control del campo religioso), la situamos en la línea de Bourdieu en su ensayo sobre "Génesis y estructura del campo religioso".

Bourdieu reconoce —en sintonía con Weber— que la génesis del campo religioso, en cuanto tal, como espacio de relaciones sociales específicas dotadas de una relativa autonomía, tiene lugar con el surgimiento de un cuerpo de especialistas de lo religioso, que, progresivamente, son los que controlan la producción de los bienes simbólicos específicos. Esto conduce al meollo mismo del proceso de producción de la ideología religiosa, es decir, de la transformación y transfiguración de las "relaciones sociales" en "relaciones sobrenaturales", y por tanto inscritas en la "naturaleza de las cosas" y en la "voluntad de los dioses". Es aquí donde las funciones sociales de lo religioso se convierten en las *funciones políticas* que cumple la religión para las diferentes clases sociales de una determinada formación económica y social.

> "...la monopolización de la gestión de bienes de salud por parte de un cuerpo de especialistas religiosos, socialmente reconocidos como los poseedores exclusivos de la competencia específica necesaria para la producción o reproducción de un cuerpo de secretos, en cuanto factor determinante de la constitución de un campo religioso, va siempre inseparablemente unida a la desposesión objetiva de los laicos que quedan privados del capital religioso (como trabajo simbólico acumulado), los cuales reconocen la legitimidad de tal despojo por el hecho de ignorarlo como tal" (Bourdieu, 1971).

Entendemos la religión —en cuanto hecho social— como un sistema simbólico estructurado y estructurante dentro del conjunto de la sociedad. *Estructurado* (en sus etapas de mayor complejidad) a partir, sobre todo, de la función monopólica que el cuerpo de especialistas ejerce hacia dentro del propio campo religioso: producción y administración de mitos, dogmas, rituales, normatividad ética; en síntesis, el *ethos* y la cosmovisión. *Estructurante* por la función social y política que ejerce mediante la distribución y consumo de los bienes simbólicos que produce. Ése es el efecto de *consagración* o legitimación de la élite política y/o económica, y de las instituciones sociales en las que descansa su hegemonía. Por la *explicación* religiosa, el orden natural y el social experimentan un *cambio de naturaleza* al ser interpretados por la teología y sancionados por la ética como órdenes sagrados, divinos y, por ende, de alguna manera, humana e históricamente intocables. Pero la labor genérica de legitimación no puede cumplirse sin especificarse en función de los intereses religiosos relacionados con las diferentes posiciones en la estructura social. Si la religión tiene funciones sociales y susceptibles de análisis sociales, es porque los laicos no esperan sólo justificaciones de su existencia en general (angustia, miseria, enfermedad, etc.) sino también y sobre todo justificaciones de su condición social específica. Ésa es la

razón por la que las funciones sociales que ejerce la religión están en razón y varían en relación con: *a)* las clases sociales a las que están dirigidas y *b)* los momentos históricos.

Así, por ejemplo, el surgimiento de una serie de funciones individualistas de la religión (salvación personal y medios particulares para alcanzarla) es plenamente funcional con el desarrollo de la burguesía urbana, que ve la historia como producto del mérito personal. Del mismo modo, también será plenamente funcional para los intereses del individualismo burgués el considerar al fenómeno religioso como algo del todo *original* (separado y por tanto sin ninguna relación con lo social), y de carácter exclusivamente trascendente, privado e interno. En síntesis: el planteamiento de problemas como el de la existencia del mal, la muerte, etc., exigen como condición social de posibilidad, el desarrollo del interés por los "problemas de conciencia", y esto sólo es posible en un determinado tipo de condiciones materiales de existencia. Por eso es muy poco probable que un movimiento milenarista subversivo surja entre quienes tienen una óptima posición socioeconómica. Del mismo modo, los pobres pueden conjurar el mal social, en los momentos de máxima lucidez, con una revuelta sociorreligiosa, mientras que los ricos lo reducirán a la condición de "mal metafísico", que se combate con medios metafísicos en vez de sociales. Por eso, en los momentos turbulentos, no será de extrañar que llamen a un exorcista para que saque el demonio de aquellos líderes que osan reclamar el pan cotidiano y la tierra necesaria.

De todo esto se derivan, a nuestro juicio, los elementos necesarios para explicar nuestras *preguntas centrales:* ¿por qué una buena parte de los movimientos indígenas en la Colonia tuvieron un componente sociorreligioso? ¿Por qué antes, o al menos en forma concomitante, a la rebelión militar, se produjo una "rebelión simbólica" o una "insurgencia de los símbolos"? ¿Cuál fue la naturaleza de las relaciones e interacción entre ambas partes del conflicto (los insurgentes y los realistas) y qué rol jugó en ellas la religión? ¿Por qué, necesariamente, la Guadalupana no

podía dejar de presidir los estandartes de los insurgentes y, un siglo después, de los *revolucionarios*? De lo dicho puede comprenderse por qué los dioses y sus símbolos representativos en sociedades sacralizadas no pueden dejar de salir al campo de batalla. Para los hombres del sistema, el movimiento de insurgencia no era una pequeña escaramuza. No se trataba de una simple crisis de descontento social provocada, por ejemplo, por los excesivos tributos o por las limitaciones que pesaban sobre el ejercicio del comercio. En la proclama de Dolores se expresaba nada menos que el proyecto de un *ethos* alternativo que sacudía en sus cimientos el orden anterior. Si a los políticos les inquietaba la rebeldía contra el monarca y la pretensión de un orden social criollo independiente de la metrópoli, a los eclesiásticos que habían comprometido todo su capital de autoridad en consagrar el derecho divino de los reyes y sus representantes, les parecía blasfemo y herético el intento por conciliar la religión tradicional con ese nuevo orden social. Esa es la razón profunda por la que los obispos y teólogos, en cuanto servidores que siempre entendieron su función desde la lógica de su lealtad "religiosa" al poder constituido, tenían que luchar contra la insurgencia: *porque el sinsentido era una amenaza más corrosiva que las armas.*

Desde esa perspectiva, cualquier intento de compromiso o, incluso, de neutralidad ante la insurgencia era impensable para los clérigos fieles. Y, por eso, los conocimientos y el capital de autoridad de todos los obispos se pusieron al servicio de la deslegitimación de la causa insurgente. Con verdaderos malabares de imaginación, se las arreglaron —como parte de su deber y su convicción— para demostrar que los rebeldes iban contra todo lo santo, lo humano y lo culturalmente respetable.

Abad y Queipo, en los primeros días del conflicto, dice a sus feligreses que los insurgentes son enemigos de la Sagrada Escritura, de la sana doctrina de los Padres de la Iglesia, del Derecho Natural y del Derecho Divino, del derecho de Gentes y del Derecho Público. En resumen: la suya es una causa insostenible.

Los viejos conceptos tomistas de levantamiento contra el tirano y guerra justa, convenientemente, en este caso no sirven. Naturalmente, no puede haber guerra justa contra un rey que es patrón y protector de la Iglesia de Dios. Por consiguiente, quien lo intente, incurre en traición y en herejía.

Ante la ofensiva, también religiosa, que se daba por parte de la insurrección (Iglesia insurgente) los obispos perdieron los papeles más allá de todo límite de coherencia. Sus armas no eran muchas y sus eclesiásticos soldados, en la mayoría de los casos, no pasaron de ser unos fantoches. Sin embargo, lo que les quedaba de poder lo utilizaron a mansalva. Todo podía ser herejía. Cuando Hidalgo decreta, en Guadalajara, que las tierras de las comunidades sean trabajadas sólo por indios, para impedir que éstos lo tomen en serio, Abad y Queipo, *el ilustrado a favor del campo*, lo acusa de hereje, naturalmente sin detenerse a mencionar contra qué dogma cristiano o texto de la Sagrada Escritura atentaba la medida a favor de los indios. En este intento desesperado, fluyeron en abundancia los calificativos más desproporcionados contra los insurgentes: herejes, cismáticos, hijos y ministros de Satanás, precursores del Anticristo, Luzbel caído del cielo, enemigos de la religión, abandonados de Dios, etc.[2] La pérdida de capital de autoridad fue enorme. En general, las medidas eclesiásticas influyeron poco en la marcha de los acontecimientos. Los que habían abrazado el partido de la insurgencia no podía tomar en serio las diatribas de obispos que hablaban como políticos y militares comprometidos con una causa y no como pastores que vieran por el verdadero bien de su feligresía y por la felicidad de los pueblos de Nueva España. Pero esta fue la posición de los obispos y una parte del clero.

En cambio, los curas rurales, desde las épocas más remotas de la cristianización de Europa, conservaron un espacio de autonomía de juicio y de prácticas que les venía de su contacto directo

---

2 Francisco Pérez Memen, *op. cit.* p. 87.

con la dinámica sociocultural de los pueblos. En cierto modo, estos funcionarios eran el punto de encrucijada de la cultura oficial y las culturas populares (la grande y pequeña tradición, según Robert Redfield). Por eso, en los momentos de crisis, los curas rurales lo mismo podían liderar los movimientos sociorreligiosos populares que convertirse en sus primeros inquisidores.[3] Ésta es una de las razones que explica el desigual comportamiento que tuvieron ante la insurgencia mexicana los dos estamentos del clero mexicano: los obispos y los curas. Daremos seguimiento al tema desde uno de los casos prototípicos: el de un teólogo, inquisidor, obispo, político e ilustrado llamado Don Antonio Bergosa y Jordán, liberal entusiasta durante las Cortes de Cádiz, sin dejar de ser anti insurgente furibundo y sumiso al Déspota al regreso de Fernando VII de su cautiverio napoleónico.

Don Antonio Bergosa y Jordán, fue veinte años inquisidor fiscal en Nueva España, doce obispo de Oaxaca y dos arzobispo de la Metropolitana de México y, por tanto, la máxima autoridad eclesiástica del Virreinato. Nuestro rastreo analítico lo haremos siguiendo cuatro etapas diferentes pero confluyentes:

A. La teología ante la invasión napoleónica (1809).

B. Ante la insurgencia: las primeras reacciones (1810).

C. El acoso y toma de Oaxaca (1812).

D. Desde lo más alto de la jerarquía: la Metropolitana (1814-1815).

A. Antes de la insurgencia: Teología ante la invasión napoleónica (1808-1810)

Según los criterios esbozados en los párrafos anteriores, la participación de la teología en las confrontaciones militares e

[3] N. Cohn, *En pos del Milenio*. Alianza Editorial, Madrid, 1983.

interculturales es tan antigua como la convivencia de culturas, pueblos y religiones. Los dioses no pueden quedarse en el campamento mientras los hombres salen al campo de batalla. Este periodo de 1808-1809, en España, está marcado por acontecimientos determinantes: la invasión francesa, la abdicación de los monarcas Carlos IV y Fernando VII en favor de Napoleón, la guerra de independencia, el levantamiento del pueblo español, la acción de las partidas de guerrillas, la efervescencia de las juntas como gobiernos locales[4] de resistencia al invasor, la convocatoria de las Cortes de Cádiz, etcétera.

Sin duda la invasión napoleónica trastocó los ánimos nacionales, ya bastante maltrechos en los últimos años de Carlos IV. Se puede decir que la ocupación militar y la entronización de José I como rey de España y sus colonias, significó el paso de una situación de crisis endémica a la de catástrofe nacional. La gran diferencia de las coyunturas de 1808 y 1810 o, lo que es lo mismo, entre el inicio de la Guerra de la Independencia española y la Insurgencia mexicana, es la influencia determinante que tiene la derrota del ejército español sobre la toma de decisiones estratégicas de los dirigentes españoles o de las fracciones del criollismo autonomista. Asociado al devenir de la guerra —como señala Chust— estuvo el pánico de los americanos a que José Bonaparte reclamase su patrimonio de las colonias. La compacta eclosión juntera antinapoleónica sólo se entiende como reacción a ese peligro estimado inminente. Es probable que este factor fuese determinante en el hecho de que, hasta 1810 predominase por todas partes el *fidelismo* y la voluntad de conservarle el reino indiviso al Rey Cautivo. Junto a ese *Grand Peur* (gran miedo) externo que señala Hocquellet, estaba también el miedo, hacia dentro, de que la coyuntura fuese aprovechada para provocar levantamientos étnicos-raciales, de indígenas y esclavos. Hasta 1810, no hubo ningún movimiento juntero que promoviera

---

4 Manuel Chust, *18a08: La eclosión juntera en el mundo hispano*. FCE, México, 2000.

explícita y abiertamente acciones independentistas. Pero, llegado el momento, el tránsito de una fase a otra fue natural. En tal coyuntura, en las colonias americanas predominó el *fidelismo;* ante la adversidad bélica y la usurpación napoleónica, las instituciones coloniales cerraron filas en torno de la monarquía: "Nos referimos a una toma de posición mayoritaria del criollismo que en este bienio no tenía, aún, razones objetivas y subjetivas para lanzarse a la insurgencia" (Chust 2000:25).

Se entiende, sin embargo, que a partir de 1810, fuese inevitable que tanto la ausencia del monarca como la incertidumbre y el temor a que la extensión de la política de usurpación de Napoleón se aplicara a América, fueran cristalizando lentamente las tendencias autonomistas e independentistas que ya venían configurándose con anterioridad.

No obstante, desde la perspectiva de nuestro tema, la invasión napoleónica no atacaba sólo a un trono sino a los sustentos religiosos en que descansaba por *derecho divino.* Por eso, en el tema que tratamos, la contienda teológica, en relación con los acontecimientos bélicos, inició antes que la insurgencia, cuando la invasión napoleónica de España en 1808 puso en jaque la continuidad de la monarquía española. Al verse amenazado el orden que descansaba sobre el derecho divino de los reyes y sobre una teología bien armada que lo legitimaba, el frente teológico de la guerra fue indispensable.

Al respecto, disponemos de un excelente documento de carácter prototípico, en el que Don Antonio Bergosa y Jordán trató de articular una teología de emergencia, para tiempos de crisis: se trata de la *Instrucción Pastoral*[5] que envió a su feligresía y clero el 29 de mayo de 1809, es decir, en pleno bienio juntero.

La toma de Salamanca por los franceses, no sólo con poca resistencia sino con cierto beneplácito de algunas de las autoridades hacia el enemigo, tenía consternada a España. En esos días, Bergosa y Jordán no perdonó esa traición y salió al campo:

[5] "Instrucción pastoral del ilustrísimo señor doctor Don Antonio Bergosa y Jordán, obispo de Antequera Oaxaca, 29 de mayo de 1809". Fondo "Bergosa y Jordán", Archivo del Cabildo Catedralicio de Jaca (España).

> "Salamanca desgraciada, patria ilustre en otro tiempo del valor, de la ciencia y de la virtud ¿cómo te has degradado en tanto extremo? Clero numeroso y venerable en tantos siglos ¿cómo te has degenerado y te has abatido a celebrar en tu magnífico templo los triunfos de usurpación y tiranía? Cobarde anciano (el obispo) constituido por Jesucristo para felicidad y salud espiritual del pueblo católico… No te fuera más honroso y justo en vez de aclamar a Napoleón a vista de tu dócil pueblo, haberlo exhortado a la fidelidad debida a su legítimo soberano el señor don Fernando VII conforme a los preceptos de nuestra católica religión hasta morir por ella, por el Rey y por la Patria?"

No es sólo Salamanca, también han capitulado para esas fechas Madrid, El Ferrol y la Coruña. Por tanto, la situación requiere de la Iglesia echar mano de todo su capital de autoridad para enardecer el patriotismo y el compromiso de todos los españoles con la causa de la rebelión antifrancesa, apelando a la fidelidad monárquica de su clero. Y así lo expresaba el obispo de Oaxaca:

> "Y así, venerables curas, amados cooperadores nuestros, inculcadlo y repetidlo de suerte que aún el más rústico lo entienda. Decidle cada uno a vuestros feligreses y repetidles que deben amar y obedecer al Rey, por reverencia a Dios de quien es supremo ministro, por ley de gratitud, que dicta la recta conciencia; por ley de justicia que exige que los miembros estén sujetos a la cabeza… La sujeción del vasallo al Rey es de todo derecho divino, natural, canónico y civil y nadie en el reino puede eximirse de su obediencia y fidelidad".

Así quedan amarradas la teología, el derecho y la moral al servicio del patriotismo y de la defensa del Déspota en contra del invasor, y comprometido el vasallo a dar la vida por la *causa*,

que es la causa de Dios. Es verdad que en el momento en que se escribe la *Instrucción,* el enemigo es Napoleón y la Francia de las Luces, enemiga de Dios y de la Iglesia, pero cuando, a los pocos meses, estalle la insurgencia, no será necesario hacer muchos ajustes en el discurso. Los insurgentes, aunque no sean franceses, serán asimilados a ellos por ser enemigos del Rey y de la Iglesia jerárquica que lo legitima. En esos momentos ya existirá el antecedente de quienes, como el obispo de Salamanca, se mostraron —aunque por causas muy distintas— proclives al enemigo usurpador que tenía cautivo al Rey.

Después de tales consideraciones, el obispo se aboca a resaltar la soberana función de la *Suprema Junta Central de Gobierno de España e Indias* en unos párrafos que permiten entrever al Bergosa y Jordán que, dos años después, estuvo entusiastamente del lado de las Cortes de Cádiz y su Constitución, al menos hasta que regresó el monarca de su cautiverio y reimplantó el más drástico absolutismo.

> “Si Dios (…) ha permitido el alevoso cautiverio de la Real persona de nuestro amado Monarca, el mismo Dios por su misericordia ha inflamado el espíritu de la Nación Española y nos ha proveído de una Suprema Junta Central de Gobierno de España e Indias, compuesta de sabios, esclarecidos y justificados individuos de la nación y de todas las provincias del reino en que va a tener la América tanta parte como la de diez Comisionados y Vocales suyos; y esta respetable Junta que representa y ejerce dignamente la soberanía con el mayor esplendor y con la más acendrada justificación y acierto es la suprema cabeza de nuestra nación y monarquía a quien hemos jurado y debemos obedecer como a nuestro Rey” (p. 13).

Se puede sospechar que el párrafo tiene una significación que va más allá de la coyuntura del bienio. Si bien, por un lado, con-

tiene un reconocimiento de la función cohesionadora de todas las fuerzas vivas que ejerce la Junta Central en la crisis de la ocupación francesa, contiene algo más. La asociación de la Junta al concepto de soberanía de la Nación Española, creemos que sobrepasa el supuesto fácil de "mientras el Rey está cautivo". Refuerza esta sospecha la asociación que realiza Bergosa y Jordán de la Junta con las Cortes de Cádiz ya convocadas y la participación que las provincias americanas, por primera vez, van a tener en ellas. ¿Se está esbozando ya el liberal que se mostrará momentáneamente fascinado por las Cortes y su Constitución Liberal cuando todavía el Monarca estaba cautivo?

Así se puede pensar si tenemos en cuenta lo que en 1812, probablemente en los días de la proclamación de la nueva constitución en Oaxaca, llegó a expresar en su adhesión entusiasta no sólo sobre la nueva carta magna sino sobre la nueva *monarquía constitucionalista* que, sobre ella, se pretendía fundar:

> "Día señalado y glorioso para la Nación Española en el que se ha echado el sello de todo el augusto Congreso (sobre la) constitución nacional. Día memorable para todos (los años) venideros en que los representantes de la Nación Congregados de las cuatro Partes del globo dan a todos los españoles el mas autentico testimonio de haber cumplido en la parte mas principal su misión y sancionado y (firmado) una constitución de la monarquía que hará siempre feliz a la Nación. Ella asegura de un modo estable su libertad e independencia, y pone a cubierto las personas y propiedades de todos los ciudadanos preservándolos de la arbitrariedad y despotismo".[6]
>
> "La grandiosa obra de la Constitución política de la Monarquía española. Todos sus artículos respiran sabiduría

[6] José Luis González Martínez,. *Encrucijada de lealtades: Don Antonio Bergosa y Jordán. Un aragonés entre las Reformas Borbónicas y la Insurgencia mexicana (1748-1819).* Novallas (Zaragoza), Novalia Electronic Editions, 2005. P. 274.

> sin olvidar lo más preciado de nuestros antiguos fueros, usos y costumbres y descubre una agradable novedad en el armonioso enlace de las obligaciones y derechos de las tres Potestades y del común de los ciudadanos. La Justicia y la paz se han hermanado perfectamente en este libro que puede llamarse del privilegiado destino de los españoles que servirá del perpetuo escollo, donde han de estrellarse (... las acciones, intenciones) de cualquier Rey que abuse de su dignidad, de cualquier Juez que prevarique en su ministerio y de cualquier padre de la Patria que aspire a su degradación".

Obviamente, el obispo liberal no imaginaba en esos momentos los sinsabores que esos párrafos le ocasionarían en los años siguientes cuando el déspota regresase. Si con su teología política supo defender a la monarquía frente a Napoleón, con su fervor liberal y constitucionalista, cuatro años después, cayó (aunque no por mucho tiempo) en las emboscadas del despotismo.

B. El estallido y las primeras reacciones (1810)

Dos meses después de producido el Grito de Dolores (noviembre 1810) e iniciadas las acciones de insurgencia en México, nuestro personaje escribe una carta confidencial a un destinatario cuyo nombre desconocemos pero que sin duda pertenece a la línea de sus relaciones más cercanas de la metrópoli.[7] El *miedo interno* al que, citando a Chust, hacíamos referencia en el párrafo anterior, se hacía presente: criollos, indios y esclavos formaban parte de las huestes insurgentes. Puede discutirse si los sentimientos que predominaban en aquellos rebeldes guadalupanos eran más anti-realistas o anti-gachupines, pero está fuera de duda su

---

7 "Instrucción pastoral del ilustrísimo señor doctor Don Antonio Bergosa y Jordán, obispo de Antequera Oaxaca, 29 de mayo de 1809". Fondo "Bergosa y Jordán", Archivo del Cabildo Catedralicio de Jaca (España).

enfrentamiento a las instituciones coloniales y al dominio español. Independientemente de lo que tiene de *parte de guerra* de las primeras batallas, valoramos esta carta como testimonio de dos aspectos fundamentales de la significación que su autor, perteneciente al más alto círculo eclesiástico-político de Nueva España, da a la nueva situación que ha estallado hace escasas semanas:

1. La percepción del caos y la incertidumbre en que la insurgencia ha sumido a Nueva España;
2. Los primeros pasos en la configuración del segundo frente en el que también se darán las batallas durante toda la guerra: el ideológico-religioso.

Los insurgentes han irrumpido contra el orden colonial del Imperio. El conjunto de las instituciones sobre las que descansaba, se resquebraja: si el ejército se divide en leales y sublevados, en el clero se enfrentan los ortodoxos (realistas) contra los herejes y apóstatas (insurgentes). Las ideas y las prácticas perniciosas de la Revolución Francesa —al decir de unos— se expanden en Nueva España. La sociedad y la feligresía quedan internamente confrontadas por el partido que toman o por el poder de ocupación circunstancial que les gobierna. La sensación de caos que se impone, curiosamente, es muy similar a aquella que reflejaron algunos cronistas para referirse a los momentos en que, en los primeros días de la conquista, reflejaban los indios al ver destruido el Templo Mayor, Moctezuma muerto y su dios ultrajado.

> “Imposible parece en la Historia lo que voy a escribir para noticia familiar de un Amigo en España. Desde que comenzó la revolución de Francia me ha estado anunciando mi corazón que peor lo habíamos de pasar en América y con gusto me hubiera ido a la Península si hubiera podido”.

El documento es de puño y letra de Don Antonio Bergosa y Jordán, aunque no lo firma, quizá, por seguridad, dado que los correos eran frecuentemente interceptados. En el trayecto que va del Grito de Dolores (1810) al regreso de Fernando VII a España (1814) el obispo pasará, en lo eclesiástico, de la diócesis de Oaxaca a la Metropolitana de México, pero en lo político pasó por furibundo anti-insurgente, liberal y constitucionalista entusiasta (1812) y, de nuevo, déspota fervoroso por sumisión conveniente. Por otro lado, si alguien tenía poco que esconder de su condición de patriota y furibundo anti-insurgente era este obispo que, desde los primeros momentos, perteneció a la más selecta camarilla política realista. Su preocupación por destacar en el primer párrafo el carácter familiar de la carta y su destino a la península, pareciera querer subrayar el tono de desahogo de la angustia y preocupación que embarga al remitente y la necesidad de hacer entender las cosas a quienes oyen de ellas desde lejos. Tal parece ser la intención de esta "noticia familiar para un amigo en España". Además, se percibe en el párrafo introductorio una situación de caos racional y emocional del autor que marca tanto sus certezas como sus incertidumbres. Lo que está ocurriendo es incomprensible para un funcionario estructurado, en su esencia, desde el paradigma vertical del absolutismo ilustrado que lo promovió al episcopado en tiempos de Carlos IV. Es un caos de tal magnitud que supera, en perversidad, a la Revolución Francesa. El leal obispo está, emocionalmente, tan perdido ante los acontecimientos que subvierten su concepto de orden, que, dice, "con gusto me hubiera ido a la Península si hubiera podido". Éste debió ser el estado de ánimo de una buena parte de la sociedad española novohispana.

Se trata, probablemente, de una de las primeras "relaciones" del movimiento insurgente cuando todavía no se han cumplido los dos primeros meses de la contienda. Es una relación escrita a partir de la información que a su autor le llegaba a Oaxaca. El inicio del movimiento insurgente le sorprendió a Bergosa y Jordán cuando comenzaba sus gestiones para liberarse de su traslado a la arqui-

diócesis de Guatemala hacia la cual su cabildo criollo quiso empujarle. Se puede colegir por el modo como se suceden nombres de lugares y de personas políticas y eclesiásticas, que el destinatario está familiarizado con estas tierras, con la sociedad y con la política novohispanas. Más que por un "familiar" de su natal Jaca, nos inclinamos por alguien de la corte o de la Cámara de Indias, con quien Bergosa sentía una particular cercanía y confianza.

Para estar recluido en la distante Oaxaca, sorprende la eficiente red de información que ya tiene en los inicios de la contienda. El desarrollo de esta red de verdadero espinonaje será uno de sus logros personales más relevantes en los años siguientes. Por lo pronto, el obispo de Oaxaca interpreta los acontecimientos desde la frágil posición en que se encuentra su sede ante el avance de la insurgencia. Su patriotismo no parece neutralizar su pesimismo sobre el curso que van tomando los acontecimientos militares. En su relato va clasificando a los personajes en relación con los dos frentes de la guerra. Es cierto que las noticias, en esos primeros meses son fragmentarias e inciertas, pero, da la impresión de que, una vez definidos los bandos, con frecuencia los antecedentes de las personas bastan para confirmar o dar por ciertas noticias y sospechas. No escapa a su juicio la actitud pasiva de la sociedad de San Miguel y, menos, la participación activa de sus militares al mando de Allende. Tampoco se le escapa el detalle de ciertas haciendas de criollos que, sorprendentemente, se salvan del saqueo de los insurgentes, cuando dice "se saquearon infinitas casas exceptuando de ello las del Marqués de Rayas y el Conde de Valenciana".

Su relación parece centrar un interés especial en la importante presencia del clero en los acontecimientos. Si su paradigma absolutista no le permite entender un ápice de la lógica de los rebeldes laicos, la participación de los clérigos lo enfurece y desconcierta al máximo. En los momentos en que escribe la carta, todavía no parece sospechar hasta qué punto el clero de Oaxaca quedará dividido por la contienda. Dos años después, cuando

Morelos entre a Oaxaca (noviembre 1812) y el obispo ya haya huido de su sede rumbo a México, los canónigos, a título personal se presentarán ante el caudillo y meses después, en 1813, realizarán largas juntas para dirimir el tema político y teológico de la pertinencia del nombramiento que Morelos hizo del sacerdote Juan Manuel Herrera como Vicario General Castrense de los ejércitos americanos.[8]

Lo dicho pone de relieve hasta qué punto era importante el frente teológico; la guerra no se hacía sólo por las armas y en los campos de batalla. Hasta el final de la contienda fue fundamental el soporte jurídico y teológico en el que las partes pretendían legitimarse y, en contraparte, deslegitimar al enemigo. Los realistas tenían a su favor todo el aparato ideológico tradicional que, durante siglos, había servido para legitimar el derecho divino de los reyes y la obligación *religiosa* de sumisión que pesaba sobre los súbditos. Los insurgentes tuvieron que echar mano de intelectuales orgánicos leales a la causa. Por su formación teológica, los dos principales fueron Hidalgo y Morelos; pero no los únicos. La intensa actividad en el frente ideológico puede apreciarse, a modo de ejemplo entre cientos de casos, en una carta en que Ignacio Aldama dirige al padre José Fusiño para pedirle que exponga a su feligresía los argumentos pertinentes a favor de la justicia de la causa insurgente. La tomamos como referencia porque, aunque sin fecha explícita, la crítica interna del texto permite situarla a fines de 1810 o comienzos de 1811,[9] periodo en el que Bergosa y Jordán estuvo entregado a una febril actividad anti-insurgente en la que encontramos abundantes cartas pastorales, espionaje y colaboración cercana con las autoridades civiles y militares de Oaxaca.

"La adjunta copia instruirá a Ud. de la justa causa que defendemos todos los criollos en masa", dice Aldama al inicio de su carta.

---

8 Ana Carolina Ibarra, *La Iglesia católica y el movimiento insurgente. El caso del Cabildo Catedral de Antequera de Oaxaca*.

9 Genaro García (editor), *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*. Porrúa, México, 1975. p. 422.

En la primera fase de su argumentación identifica la causa criolla con "los clamores de la patria" que llaman a romper las cadenas de la esclavitud de los gachupines. Es contra éstos la guerra declarada "mientras no cedan a nuestras justas pretensiones de defensa de nuestra sagrada religión católica, apostólica y romana, los derechos de nuestra querida patria y de nuestro cautivo rey, el Sr. Fernando VII". El razonamiento del caudillo permite ver hasta qué punto, para muchos de los protagonistas, la contienda, al menos en su primera fase, tenía más de movimiento social con pretensión de golpe de Estado, que de guerra "internacional". Esta línea de defensa de la monarquía y de lo que podría llamarse una "lealtad americana" hacia el monarca, la profundiza Aldama sin lugar a equívocos: los gachupines, interesadamente, difunden sus mentiras "procurando siempre tener desarmado al Reino y sacar hasta el último maravedí para que, cogiéndonos indefensos los franceses, ingleses o cualquiera otros enemigos del Rey o de Dios, se unan con ellos en caso de que se acabe de perder España que así nada le falta, si no lo está, se pierda también esto y sea peor nuestra esclavitud que lo ha sido hasta ahora". En último extremo, para Aldama, los paradigmas que se confrontan son "la nación criolla" y la "nación gachupina":

> "es evidente que sólo tratan de defender sus caudales, sus grandezas y sus títulos, honores y mandos, y no la justa causa, ni al Rey; y por tanto debemos tenerlos por enemigos de S. M., de la religión, de la patria y mientras no accedan a las justas pretensiones de la heroica nación criolla".[10]

Después de esta argumentación inicial, Aldama le pide al cura que actúe en consecuencia e instruya en el mismo sentido a su feligresía para salir al paso de la ofensiva ideológica que está llevando a cabo el clero realista en la región de Querétaro "por-

[10] Genaro García, *op. cit*. p. 422.

que hasta los mismos padres misioneros han engañado y lo están haciendo predicar, según tenemos noticias de Querétaro, que uno de nuestros generales es el Anticristo y que andan cometiendo mil atentados como los franceses. Buen atrevimiento mentir en la cátedra del Espíritu Santo y desacreditarse unos padres que se han tenido por santos". Frente a los rumores que desprestigian a la causa insurgente, Aldama invita a los indecisos a que visiten Celaya y Salamanca para que puedan apreciar el nuevo orden que implanta la revolución criolla: "ningún criollo que siga la razón y la justicia tiene nada que temer".

Definitivamente, en el movimiento de insurgencia, en lo que tenía de subversión de un orden sustentado sobre principios religiosos, tanto sus promotores como sus detractores, se vieron envueltos en una contienda ideológica de legitimación y deslegitimación religiosa. Hidalgo, de hecho, da primero una batalla ideológica antes de salir a ningún campo de batalla: la causa de la insurgencia es la causa del Dios cristiano en el que creen los americanos; ese mismo Dios, no obstante que llegó con los conquistadores, no está ya del lado de los peninsulares y son ellos los que ponen en peligro la religión:

> "No os dejéis alucinar, americanos... haciéndonos creer que somos enemigos de Dios y queremos trastornar su santa religión... No: los americanos jamás se apartarán un punto de las máximas cristianas heredadas de sus honrados mayores. Nosotros no conocemos otra religión que la católica, apostólica, romana... Estamos prontos a sacrificar gustosos nuestras vidas en su defensa... No hubiéramos desenvainado la espada contra estos hombres cuya soberbia y despotismo hemos sufrido... si no nos constase que la nación iba a perecer irremediablemente... perdiendo para siempre nuestra religión...".[11]

[11] Miguel Hidalgo y Costilla, *Proclama a la Nación Americana (1810).* En: Antología de Historia de México. SEP, México, 1993. pp. 21-22.

Rápidamente, el impacto de los acontecimientos reflejado en ese primer documento será motivo de inspiración para la acción pastoral del obispo, como verdadera pastoral de guerra. El 30 de noviembre 1810, escribe ya una carta pastoral que por su fecha y por su contenido bien pudiera tomarse como el modelo de la pastoral anti-insurgente que practicará la Iglesia Realista. Se trata de un texto de estilo catequético y pastoral de una extensión de ocho páginas de media carta, conservado en el Archivo Catedralicio de Jaca (España) aunque, con toda seguridad, estará en varios archivos mexicanos.

Arranca el obispo fundamentando su autoridad y credibilidad: más de 30 años en México y muchos servicios prestados a la Corona. Se dirige "a los más incautos indios" por ser más vulnerables a los encantos de la Insurgencia en auge. Evoca la situación envidiable de "paz y sosiego, ventajas y regalos" que gozaba su obispado bajo la autoridad del rey y su real orden.

> "Temo vuestra seducción, diocesanos míos de las aldeas, porque conozco vuestra sencillez y por si os quieren engañar con el especioso pretexto de que pues un cura de Dolores ha acaudillado a aquellos rebeldes, sus hechos serán lícitos; sabed que no son sino gravísimamente malos, pecaminosos y atroces. Sabed que aquel cura ha sido, muchos años hace, un hombre vicioso mas que cuantos habéis conocido entre vosotros. Que es un sacerdote excomulgado separado, como miembro podrido de la iglesia de que vosotros os precias ser fieles hijos. Que aquel cura Hidalgo es un hereje obstinado, procesado por el Santo y recto Tribunal de la Inquisición a cuyos mandatos rehúsa obedecer y comparecer... y que ha fingido falsa y groseramente como cualquiera de vosotros pudiera fingirlo y nadie lo creería, que la santísima Virgen, a quien ultraja, le ha dicho que empuñe la espada contra los europeos, abandonando a sus feligreses;

> y es menester ser muy necio para creer tamaña mentira, contraria al derecho natural y divino".[12]

Por si quedaran dudas, la catástrofe total que significaría adherirse a la insurgencia se expresa contundentemente en este inspirado párrafo:

> "No para aquí la gravedad y criminalidad de sus hechos, porque es incomparablemente mayor el pecado contra la Religión y contra la pública tranquilidad (en el orden) y seguridad del Estado. En dejaros seducir, además del pecado mortal contra Dios, que es el mayor mal de los males, ofenderíais gravísimamente a la Santísima Virgen María a quien tanto buscáis justamente como Madre y refugio de pecadores; a todos los ángeles y santos vuestros custodios y patronos, a toda la corte del cielo; y en la tierra ofenderíais al Sumo Pontífice... y a vuestro amado soberano y señor Fernando VII a quien tenéis reconocido y jurada la obediencia; a todos sus ministros y vasallos y a todos los cristianos pues trastornarías el Estado (*orden real y divino*) privando de su quietud y conveniencias a todos hasta vuestros propios padres, hermanos y parientes; y finalmente, arruinaríais enteramente a la Sagrada Religión Católica, fuera de la cual nadie puede salvarse" (p.5).

Por tanto:

> Si queréis salvar vuestras almas y ser eternamente felices
> Si queréis vivir en el orden de Dios y el rey
> Si queréis no incurrir en excomunión —dice el obispo—:

[12] Archivo Catedralicio de Jaca (España), Fondo Documental Bergosa y Jordán. Legajo de Cartas Pastorales.

> No deis oídos a los revolucionarios, ni los ocultéis
> huid de toda novedad en asuntos de gobierno y superiores
> a vuestra comprensión y talentos.
> descubrid a los revolucionarios y emisarios perseguidlos...
> así cumpliréis con Dios como cristianos (6).

C. El acoso y toma de Oaxaca (1812)

Las acciones de la Iglesia Episcopal durante la insurgencia deben ser vistas, ante todo, como un juego de intensa colaboración entre los tres principales actores realistas de la contienda: el gobierno, el ejército y la Iglesia realista. Los tres fueron el soporte del sistema colonial, especialmente desde las reformas borbónicas. Bergosa y Jordán, quizás constituya el mejor prototipo del desenvolvimiento de un obispo en ese incesante intercambio de lealtades y apoyos. Tampoco oculta su regocijo con ocasión de la noticia de captura de Hidalgo:

> "Es tan plausible la noticia de la Gaceta Extraordinaria del 9 del corriente a cerca de la prisión del malvado Hidalgo y demás cabecillas de la rebelión que no puedo contener mi gozo sin manifestarlo a V. Excelencia presentándole con el mayor respeto millones de enhorabuenas porque a su bondad y acertada providencia ha querido Dios dar este triunfo que debe sofocar todo espíritu de rebelión. Inmediatamente que la recibí hice solemnizarla esta mañana con un repique general de todas las iglesias de esta ciudad y luego puesto de acuerdo con el Sr. Intendente dimos gracias a Dios con un solemne *Te Deum* que yo mismo entoné después de la misa del día, por tan solemne triunfo".

Antonio Bergosa y Jordán, quizás por su doble perfil de inquisidor y obispo, se comportó como uno de los eclesiásticos más

fogosos en contra de todos los frentes de la insurgencia. No nos sorprende que los acontecimientos exacerbaran en él sus dotes de inquisidor y su celo de obispo. Más novedoso resultó el verlo ejercer las nuevas facetas de su personalidad que la crisis puso de manifiesto: la estrategia militar y los servicios de inteligencia. Esta disposición total al servicio de la causa realista la puso en juego desde los primeros momentos de la contienda. Sin embargo, su correspondencia nos permite apreciar la lógica y las razones de su compromiso. Tal, por ejemplo, sus manifestaciones ante el virrey Francisco Javier de Venegas:

> "Suponiendo bien instruido a V. E. por conducto más propio, del suceso desgraciado de nuestras armas en Chilapa y del mayor riesgo que, en cesando las aguas, amenazará a esta Provincia de la Mixteca, se ciñe esta carta a ofrecerme a V. E. con este motivo, porque comprendo que puedo ser útil con mi persona, y débiles arbitrios en servicio de la religión, del bien y de la patria, deseoso de que V.E. me comunique sus apreciables órdenes en cuanto estime conveniente".

Literalmente, Don Antonio Bergosa y Jordán, con criterio que parece más militar que eclesiástico, se pone a las órdenes de los mandos militares y civiles, ofreciendo toda su colaboración en la contienda. La abundante documentación que su archivo contiene sobre la guerra no deja lugar a dudas sobre el modo apasionado como cumplió su ofrecimiento. Como veremos en los párrafos que siguen, sus dos principales medios fueron: a) el diseño de una verdadera pastoral anti-insurgente, mediante la cual puso al servicio de la causa todo el capital simbólico y de autoridad de que podía disponer el jefe de una Iglesia diocesana; y b) la organización y administración de una eficiente red de espionaje basada en los datos que sus curas le proporcionaban a petición expresa o por propia iniciativa patriótica.

En la misma carta al virrey le informa que ya ha "manifestado también a estos dos jefes inmediatos, militar y político (de Oaxaca), por lo que pueda convenir" y que ya tiene listo un borrador de proclama "a mis diocesanos excitando a todos a tomar las armas para nuestra defensa", aunque se ha cuidado de no imprimirla y difundirla para respetar las jerarquías políticas y militares. En lo que no pudo esperar es en lo relativo al peligro inminente que corría la Mixteca; por eso dirigió una carta a sus curas de la zona:

> "para que, en apoyo de las providencias que dicten el Gobierno y los jefes militares, animen y exciten a sus feligreses a aprestarse con sus personas y todos sus arbitrios a la defensa, en caso necesario, y sobre todo, a la debida fidelidad y obediencia, y para que mis curas celen siempre ello y *me avisen* de cuanto estimen conveniente...".[13]

De esta manera, el obispo de Oaxaca se declaraba en estado de guerra. Una función que estaba particularmente al alcance del clero era la de la información; sus servicios de *inteligencia* fueron de mucho valor. El hecho de que los mismos insurgentes, en general, se mostrasen no sólo respetuosos del clero sino necesitados de su ministerio, permitía gozar a los curas de una gran facilidad de movimiento entre las líneas de fuego. Los obispos aprovecharon, desde el inicio, esa facilidad. El 7 de octubre de 1810, el obispo de Puebla, Don Manuel Ignacio González del Campillo, les hizo firmar a sus curas un juramento especial de lealtad a la causa realista. El documento lo firmaron 289 clérigos que, de ese modo, bajo juramento quedaban, en principio, obligados con la causa. En ese documento, además de jurar fidelidad

---

[13] Antonio Bergosa y Jordán: Carta al virrey Francisco Javier de Venegas, del 27 de agosto de 1811. En: El clero de México y la guerra de la Independencia. Genaro García (editor): *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*. Porrúa. México 1975. p. 504.

al Rey y a todos sus representantes legítimos, los curas afirman que "usaremos de todos los medios oportunos y convenientes para reconciliar los ánimos, evitar toda desavenencia y discordia y dirigir con rectitud la opinión pública". Evidentemente esa *reconciliación de los ánimos* significaba acabar con la insurgencia por la persuasión o por la fuerza. Lo hicieron hasta donde les fue posible. Un poco más adelante, en esa misma fórmula del juramento, se sientan las bases de la eficiente red de espionaje que constituyó el clero y que, en la vecina diócesis de Oaxaca, Bergosa y Jordán implementará a su estilo. Dice la declaración juramentada de los curas poblanos:

> "cuidaremos de averiguar si hay en los lugares de nuestra respectiva residencia sujetos que siembren semilla de sedición y formen juntas con el objeto de causar desórdenes y alterar la tranquilidad pública; y que daremos cuenta al gobierno sin dilación alguna…".[14]

El cura de Atarlanca, en carta del 9 de mayo de 1812, viéndose imposibilitado de cumplir con la misión de informar de los movimientos de las tropas rebeldes tal como se lo ha pedido el obispo, dice:

> "Con motivo que no transitan de Cuitlan para acá sujeto alguno de discernimiento que nos informe de la disposición de aquellas Gavillas, número y armas que manejan, no puedo dar a V.I. la noticia que desea. Siempre que la adquiera se la comunicaré".

Como un ejemplo más de los métodos de que se servía esta red de espionaje clerical y también como una muestra de la incertidumbre que imperaba, por momentos y por zonas, sobre la marcha de los acontecimientos, nos detenemos en un grupo de 5 cartas que

---

[14] Genaro García, *op. cit.* p. 415-416.

el Canónigo José de San Martín dirige a Bergosa y Jordán desde el pueblo de Yauhuitlán, durante el mes de marzo de 1812.[15]

En la última carta de esta serie, fechada el 31 de marzo del 1812, San Martín tranquiliza a su prelado sobre el rumor que se había corrido en el sentido de que los insurgentes habían tomado el pueblo de Tamasupan:[16]

> "Hemos recibido en esta hora carta del cura de Huajuapan fecha de antes de ayer, recomendando a D. Antonio Bea que ha estado prisionero. Este salió ayer de aquel pueblo y nos ha dicho en su declaración que el enemigo tiene allí como dos mil hombres, seis cañones y doscientas diez y seis armas de fuego, que no tienen pólvora pero que mandaron a traer 80 arrobas que les llegarán dentro de once días; que Bravo está como veinte leguas de Huajuapan y que luego que llegue, nos vienen atacar. Esta relación tiene todas las notas de verídica. Puede creerla V.S.I.".

Independientemente de las acciones concretas que se ponían en juego en cada circunstancia, fuesen las armas, la información, el culto o la doctrina los que se enfrentaban en un momento dado, es claro que toda la contienda estuvo acompañada por el combate de dos teologías en pugna. Después que las autoridades de Oaxaca consiguieron del Virrey que prolongase el obispo su estadía en la ciudad *por requerirlo así su defensa,* continuó todavía más activa su teología anti-insurgente. No perdió el tiempo en esa prórroga táctica de su permanencia en su primera sede. Para mediados de 1812 parecía imparable el avance de las tropas de Morelos hacia la capital de Antequera. Probablemente por eso escribió en esos meses su texto más integrado sobre la insurgencia, hecho público

[15] D-282. Las cinco cartas, respectivamente, se ubican en las imágenes 1-7, 8-11, 12-15, 16-21 y 22-29.

[16] *Ibidem*. D-282.

en una carta pastoral del 12 de junio de 1812. Es un documento —poco conocido— al que tuvimos acceso en el archivo catedralicio de Jaca. En los momentos en que escribe, sabe perfectamente dos cosas que probablemente influyeron en la fuerza que pone en su documento: la primera, su inminente traslado a la metropolitana; la segunda, el avance incontenible de los ejércitos de Morelos hacia Oaxaca. Así expresa la fuerza del momento:

> "No hay precepto del Decálogo que estos Insurgentes no atropellen, y quebranten; pues además del primero y máximo de todos ellos, que es la caridad, como queda indicado, ellos son también reos de la infracción sacrílega del solemne juramento de fidelidad y obediencia á nuestro legitimo Rey el Sr. D. FERNANDO VII, á quien roban al mismo tiempo que fríamente lo proclaman aun por disimulo, y de desobediencia á sus legítimos Ministros, que lo representan. Son reos de innumerables homicidios alevosos, cruelísimos, y muy circunstanciados, buscando con mas ansia que los Cazadores á las fieras á los Europeos para robarlos y asesinarlos, pues aprisionan aun á las personas Sagradas, y las retienen oprimidas con la mayor crueldad, y privadas de libertad contra todo derecho, y contra declaraciones expresas de la Santa Iglesia, del Vicario de Jesu-Christo, que fulminan las mas espantosas Excomuniones contra tan osados delincuentes. Son reos de innumerables robos sacrílegos hasta á las Iglesias, y al mismo Dios en sus diezmos, en sus Templos, y en sus Ministros consagrados á su divino culto; y no solo cometen por si mismos estos atroces delitos, sino que inducen á otros á cometerlos, y aun los violentan á ello. Obligan con violencia y fuerza armada á los Pueblos, á que abracen su inicuo partido, y esto es una sublimada injusticia, y tiranía, que los constituye en la primera clase de los tiranos.

> "Con tan abominables acciones llevan por todas partes la irreligión, el desorden, y la anarquía, y en suma la ruina de toda la América, que en año y medio presenta ya el mas horroroso Cuadro, que apenas deja percibir alguna idea de lo que antes era. Ha! Miserables americanos! Si los Franceses hubieran pisado, y devastado este precioso suelo, muy doloroso seria; pero que sus mismos hijos lo hayan reducido al infeliz estado de turbación y miseria en que se halla, es reflexión que debe arrancar lagrimas de sangre; y esto basta y sobra para conocer que la Insurrección es gravemente pecaminosa, injusta, cruel, y sanguinaria, y de toda la ilicitud, enormidad, y atrocidad, que pueden significarse por cuantos epítetos infamantes tienen todos los Idiomas conocidos".

Ésta era, en síntesis, la teología anti-insurgente por la que los católicos patriotas debían rechazar, denunciar y combatir a los políticamente rebeldes y teológicamente sacrílegos.

De alguna manera, éste fue también el mensaje con el que el obispo saliente de Oaxaca, ya en camino hacia México, recibiría a Morelos a su entrada a la plaza; y ese fue el talante con el que ya, desde la distancia, administraba su nueva sede de la Metropolitana.

D. Desde la Metrópoli (1813-1814)

En 1811 el Consejo de Regencia, en ausencia de Fernando VII, a la sazón cautivo, nombró a Bergosa y Jordán arzobispo de México, sede vacante desde la muerte de Francisco Javier Lizana. El oficio de nombramiento (Fondo D-156, 10-14) expresa que, no obstante la previsible dilación en la expedición de las bulas papales, es necesario que el obispo se traslade de inmediato a la sede metropolitana y reciba el poder para regirla en virtud de las disposiciones que el propio Consejo ha enviado al cabildo de México. Firmado "por mandado del Rey Nuestro Señor"

por Joseph de Alday, en Cádiz, el 1 de agosto de 1811. Adjunto a este documento viene otro oficio en el que "El Rey Fernando Séptimo... y en su ausencia y cautividad el Consejo de Regencia de España e Indias, autorizado interinamente por las cortes generales y extraordinarias" , comunica al Deán y cabildo de México, el nombramiento de Bergosa y Jordán y les ruega "*para el servicio de Dios y mío*" que "en el ínterin que su Santidad se halle en libertad para expedirle las bulas" le reciban y den poder para administrar de inmediato la diócesis. Sin embargo, por solicitud de las autoridades y notables de la ciudad de Antequera, su obispo promovido permaneció en ella, con la anuencia del virrey, hasta fines de noviembre de 1812.

El 18 de septiembre de 1811, el Presidente Regente y Oidores de la Audiencia de Nueva España le escriben a Bergosa y Jordán dándose por enterados de su nombramiento para la Metropolitana, a la vista de las Reales Cédulas del 1ro de agosto firmadas por la Regencia en ausencia del Monarca (Fondo D-862).

> "El es tan importante (el nombramiento de Bergosa y Jordán para México) para los buenos españoles que solamente podría igualarlo el de la evacuación de toda España de todos los Franceses, si Dios por su misericordia nos lo concediese" (Fondo D-120).

Puede ponerse en duda la relevancia, un tanto exagerada, que se otorgaba a su nombramiento, pero lo que está fuera de duda es que la toma de posesión como arzobispo de la diócesis de México enardeció la fogosidad militar que Bergosa y Jordán traía de Oaxaca. Su nuevo cargo no sólo lo colocaba como máxima autoridad de la Iglesia novohispana sino como principal responsable de la posición y responsabilidad patrióticas de la misma ante la contienda bélica. Si a eso añadimos que durante largos meses fue el único obispo consagrado presente en territorio novohispano, se comprenderá el incremento de su fervor patriótico beligerante.

Con fecha de noviembre de 1811 se le envía a Bergosa un oficio firmado por dn. Pedro García de Valencia y dn. Juan de Sarriá y Alderete, desde la Sala Capitular del Cabildo metropolitano en el que le expresan la congratulación por la noticia de su nombramiento como arzobispo de México (Fondo D-156). En consecuencia, el periodo que va del 18 de septiembre de 1811 a su salida de Oaxaca, el 20 de noviembre de 1812 (cinco días antes de la entrada de Morelos el 25 de noviembre), Bergosa y Jordán vive un tiempo interdiocesano en el cual gobierna en simultáneo la diócesis de Oaxaca (*in situ*) y la Metropolitana, a distancia. Como ya se ha señalado, con fecha también del mismo mes de noviembre, el cabildo metropolitano se da por enterado de una comunicación del Ayuntamiento de Oaxaca por la que se le informa que por razones de seguridad pública y de la defensa de la plaza asediada, es indispensable que el obispo postergue su traslado a México. Este primer dato proveniente del Ayuntamiento es parte de una abundante documentación que expresa tanto la presión de la sociedad oaxaqueña para retener al prelado en esos momentos tan difíciles, como la talla de la figura de Bergosa y Jordán ante autoridades civiles y militares (Fondo D-156, 5-7). Es un hecho que, en aquellos momentos, el aragonés, desempeñaba en Oaxaca un rol que iba mucho más allá de la función episcopal.

Por consiguiente, si bien la toma de posesión formal de la Metropolitana no tuvo lugar hasta inicios de 1813, conviene tener en cuenta que ejerció su gobierno, por orden superior, desde que le llegó su nombramiento en 1811 por requerirlo así tanto su condición de *sede vacante* como la situación general imperante en Nueva España desde el inicio de la insurgencia. Por dicha razón, se debe considerar el perfil metropolitano del obispo desde esa fecha temprana, de manera que, a los escritos e intervenciones de ese periodo interdiocesano hay que concederles ese mismo alcance tanto en lo eclesiástico como en lo político. En sus escritos se puede constatar sin dificultad su endurecimiento anti-insurgente desde el momento en que recae en su persona el doble gobierno diocesano que pone de relieve su significación pública en Nueva España.

Para entender el giro que fueron tomando los acontecimientos en ese periodo, conviene tener en cuenta que el frente teológico al cual venimos refiriéndonos, no sólo se expresaba en términos de confrontación entre *insurgentes* y *realistas;* también tuvo una manifestación interna entre obispos y una parte de su clero realista e incluso dentro de facciones del propio clero realista que por razones pastorales-teológicas, consideraban que la beligerancia ideológica atentaba contra los derechos *pastorales* de los fieles insurgentes al privarles de la atención religiosa como consecuencia de las excomuniones fulminadas por los obispos. No fueron pocos los casos de curas supuestamente realistas que reflejaban la encrucijada política y religiosa en que se sentían. Por un lado, la autoridad de la Iglesia y el Rey exigía de ellos una clara posición anti insurgente; por otro, sus pueblos exigían de ellos atención pastoral para sus hijos soldados o sus vecinos colaboracionistas. Ante este dilema, los obispos (de modo especial Bergosa y Jordán) se mostraron siempre mucho más inflexibles que los sacerdotes rurales.

El 27 de agosto de 1811, el cura de Apan, Bachiller Pedro Ignacio Calderón, consultaba sobre la actitud que debía tomar, pastoralmente, ante los insurgentes excomulgados. La consulta la dirige, nada menos que al Deán y Cabildo en Sede Vacante del arzobispado de México cuando ya había sido nombrado Bergosa y Jordán para esa sede. El mencionado cura, después de dar cuenta de que administró sacramentos a rebeldes y patriotas heridos en su jurisdición (Apan, Tepeapulco y Almoloya), testifica lo siguiente:

> "… De día en día toman más cuerpo y se les están reuniendo de los derrotados de tierra adentro y de los lugares por donde pasan; sólo de a caballo serán al pie de trescientos y otros tantos, o más, de a pie. Cuando eran pocos se tenía la precaución de no llamar a la misa en las haciendas por donde podían andar; pero en el día aunque se tenga, es fácil que ocurran, bien que hasta

ahora no lo han verificado. También se suelen estar de asiento en los pueblos y por lo mismo, suplico.... me diga si suspendo los divinos oficios, como a excomulgados, aunque sepa han de tomar las armas y prevea puedan perjudicar al vecindario. También le suplico me diga si he de tener por excomulgados a muchos del pueblo y de las rancherías, que son hermanos, primos, compadres, amigos, etc. De algunos insurgentes; que aunque a mi me parezca son fieles, no dejan la comunicación con ellos, ni de recibirlos en sus casas, darles de comer, regalarlos y quizá alegrarse de sus hazañas ficticias; pues de esta clase hay muchos; y aun me persuado sería necesario cerrar sus capillas, pues a ellas principalmente ocurren a misa mucha de esta gente... Por último suplico... me diga si las divisiones que traigan capellán, deban éstos celebrarles el santo sacrificio de la misa en la Iglesia o en el cuartel en atención a que aquí el cuartel es el mesón y por lo mismo, lugar muy indecente" (García, 1975:501).

Las dudas sobre la complejidad de la situación que plantea la "*Iglesia insurgente*", por lo visto, no eran sólo de los curas de los pueblos. Respondiendo a la consulta anterior, el Promotor Fiscal del Cabildo Metropolitano, se inclina hacia una interpretación casuística y condescendiente de las excomuniones y de sus consecuencias:

"En las fatales circunstancias presentes, en que la revolución ha degenerado en robos y en que vemos que los delincuentes de ambas clases (insurgentes y ladrones) están mezclados y tratan todos con el mayor desprecio a la Iglesia y a sus sagrados ministros, no puede prescribirse al cura consultante una regla cierta y fija para su gobierno, por la diversidad de circunstancias que pueden ocurrir en

> cada caso. Lo único que puede decírsele es que no debe suspender, hablando absolutamente, los divinos oficios ni desenterrar los cadáveres que sepultan los insurgentes (en las Iglesias y camposantos)... pues de otra manera sería irritar más sus ánimos... con peligro de las vidas de los vecinos cuya conservación es de derecho natural, muy superior a los fueros de la excomunión. Que tampoco debe permitir que el santo sacrificio de la misa se celebre en el mesón.. gobernándose por las reglas que le dicta la prudencia... o imitando la conducta de otros curas... que se han contentado con exhortar continuamente a sus pueblos a la paz y tranquilidad y han tratado de evitar los males hasta donde les ha sido posible" (García, 1975:503).

Ciertamente, Bergosa y Jordán no habría aprobado este dictamen sensato y tolerante. Consultas parecidas le hicieron otros de sus curas, y recibieron como respuesta la necesidad de aplicar radicalmente los decretos de excomunión y la vigencia de sus sanciones. También pudiera ser que, en la posición que adopta la respuesta del Promotor Fiscal del arzobispado, se esté reflejando tanto la composición políticamente plural que existía en muchos cabildos, tal como se reflejó en las juntas del de Oaxaca (1813), como a una mayor presencia criolla en los mismos. De las muchas declaraciones y condenas provenientes de los obispos, no conocemos ninguna que deje posibilidad a este tipo de consideraciones de prudente casuística, como la que comentamos, que el cabildo hizo suya y la mandó remitir al cura consultante con la siguiente recomendación un tanto pintoresca "previniéndole (al cura) tenga presente la distinción que hay entre excomulgados vitandos y tolerados".

Aunque probablemente tenían sus palabras mucho más de disciplina clerical que de convencimiento, José Herrera Dávalos, el 27 de abril de 1812, informa también a su obispo de movimiento de tropas por el rumbo del curato de Atlatlauca (Mixteca

oaxaqueña) reflejando una situación parecida y permitiéndonos apreciar nuevas argumentaciones de esta contienda teológica:

> "El día de ayer en la madrugada han entrado los insurgentes a este Trapiche de Aragón, en donde estuvieron toda la mañana y se regresaron a esta cabecera... fue con tanto silencio y en horas tan de madrugada que ninguno pudo percibir el tropel de la caballería... el número de todos ellos no podré decir a V.I. porque en el ingreso a este pueblo se repartieron por todas las orillas y solo una partida de cien se dirigió a esta casa con un estandarte cantando el Santo Dios. En hora poco más que se demoraron pude con suavidad, amor y patriotismo exhortarlos haciéndoles ver que estaban excomulgados e intimarles que depusieran las armas y que imploraran el Indulto, mas viendo que se incomodaban y que su respuesta era decirme que no (había otra salida)... sino de morir o vencer, y temiendo algún insulto, omití el insistir en ello. No hicieron daño alguno.
>
> Esto es cuanto puedo dar parte a V.I. para la inteligencia y gobierno y por que se sirva dictaminar lo más oportuno y conveniente" (Fondo:D-291).

En realidad Bergosa y Jordán tenía ya, de antemano, todo bien dictaminado, y el cura lo sabía. Pero éste aprovecha la oportunidad del caso para confrontar a su obispo al mismo dilema pastoral que él enfrentaba. En la carta del 9 de mayo de 1812 (cuando ya Morelos estaba próximo a Oaxaca, y Bergosa y Jordán con un pie en el estribo hacia México), el cura de Atlatlauca le escribe al obispo dándole cuenta de que el Comandante insurgente Trufano "*que parece se halla reunido en Cuicatlán*" ha solicitado a su parroquia un sacerdote que bautice a los niños y que celebre la fiesta de la Santa Cruz "*aunque, terminado el ministerio, se vuelva"*. El cura "en términos amistosos", según su texto, le contesta con una negativa y

recordándole la excomunión que pesa sobre la población (D-379). Sin conocer todavía la reacción del comandante, expresa: "Temo justamente que este comandante y su Gavilla entre hacerme algún perjuicio o destrucción o que tal vez coja de sorpresa o sin poderse fugar a mi compañero y lo conduzca con el poder de sus armas".

Ante el riesgo mencionado, el cura le pide también a Bergosa y Jordán que ordene lo que convenga en tales circunstancias, cuidándose de señalar ante el obispo que "desde la entrada hecha el 26 del pasado, nos hemos esforzado todo lo posible en contener a la gente e intimarles la fidelidad, patriotismo y los motivos de religión que nos obliga a tener por tales enemigos a aquellos rebeldes y a evitar toda unión con ellos".

En otro rumbo pero por las mismas fechas, el cura Juan José Rosas, el 23 de mayo de 1812 también pide instrucciones al respecto. Pero en su argumentación no sólo expone al obispo la solicitud de los insurgentes para que la considere, sino que le presenta la situación de riesgo que corre su vida si se les niega a los insurgentes su petición de atención pastoral:

> "... paso a noticia de V.I. que los días 14, 19 y 20 de los corrientes han entrado en esta cabecera los insurgentes. En los primeros vinieron pocos; en el último vinieron 750 duraron tres días y salieron la tarde del 22 prometiendo volver muy pronto. Me instaron mucho por la misa que no les di, y me suplicaron escriba a V.S.I. y le suplique me conceda de que se les de misa y aun me franquearon pasaporte para el caso que se me de por las circunstancias en que me hallo y lo expuesta que queda mi vida" (Fondo: D-385).

Días más tarde, el mismo cura describe con más detalles esta entrevista con los jefes rebeldes en su parroquia. Por esa carta sabemos que entraron los insurgentes al pueblo ordenadamente, encabezados por el estandarte de la Virgen de Guadalupe, que le

pidieron *tocar a rosario* y le solicitaron misa. Naturalmente, tal como nos tiene acostumbrado el clero de Bergosa y Jordán, la respuesta fue negativa. Sin embargo en el diálogo que el caudillo mantiene con el cura, éste tiene el cuidado de recoger textualmente la respuesta que le dio el soldado cuando le informó de su respuesta y de su situación de excomulgados. En el razonamiento del comandante aparece algo que nos permite entender, por un lado, hasta qué punto la causa insurgente no era entendida con la misma precisión por todos los caudillos que participaban en ella; por otro, la importancia que tenía para la tropa el no dejarse despojar de los bienes simbólicos que los obispos pretendían negarles. Dice el cura que, cuando le informó que no le podía celebrar la misa a la tropa, el insurgente se sintió contrariado

> "... y lanzando un suspiro me dijo 'es demasiada tiranía y tirar a exasperarnos en los Sres. Obispos el excomulgarnos sin oírnos, nosotros estamos sujetos al Rey de España pero inmediatamente; no somos como dicen, contra Dios ni contra la Iglesia; sólo queremos que no esté el gobierno en manos de Europeos… sobrados criollos hay que lo desempeñan..." (Fondo:D-387).

Conclusión

Ninguno de los procesos de independencia de la América española conoció una participación tan numerosa y tan activa de clérigos como el de Nueva España. Como se ha podido observar, de alguna manera también las teologías se levantaron en armas. Si la conquista y la colonización se habían realizado en nombre de Dios, la gesta de la Independencia no podía dejar de lado a ese aliado. Cada bando formuló su propia teología de campaña encaminada a hacer encajar la guerra en el sentido general de la vida que la religión aglutinaba. Según la estimación que hacía en su momento N. M. Farris, fueron unos 400 clérigos los que partici-

paron en el movimiento insurgente en México. Sin embargo este recurso fue más que una estratagema táctica. Si bien es cierto que los "soldados teólogos de la insurgencia" tuvieron que recurrir a un manejo ideológico de la teología en pro de la causa, no puede dejarse de lado la teología y religión popular de las huestes que se desplazaban por los caminos hacia los campos de batalla. Muchos de los curas que informaron a Bergosa y Jordán no pudieron disimular su sorpresa al informar que con la marca del polvo y la sangre del campo de batalla, llegaban los destacamentos de soldados, encabezados por sus jefes, a las iglesias de los pueblos y a las casas parroquiales a demandar el culto. Tampoco este rasgo novohispano de *la religión al paso de la guerra,* tiene parangón con otros procesos de insurgencia americanos. Obispos, gobernantes y caudillos realistas fueron incapaces de descifrar el sentido profundo de este encuentro entre la sublevación y la religión de los pueblos.

La definición del espacio público en la ciudad. El conflicto entre el cabildo eclesiástico metropolitano y el ayuntamiento de México acerca de los linderos de la catedral (1851-1852)

Marco Antonio Pérez Iturbe
Archivo Histórico del arzobispado de México

> El despotismo de los Estados totalitarios, el intervencionismo excesivo de las democracias [...] han conducido a una reflexión sobre los mecanismos de poder y a la búsqueda de resistencias eficaces, y de los frenos necesarios para el control social, en los contrapesos de los grupos reducidos, e incluso de los individuos.[1]

Ayuntamiento constitucional e inmunidad eclesiástica

Los ayuntamientos constitucionales fueron los nuevos interlocutores de la Iglesia conforme adquirieron y ejercieron originales prerrogativas a partir de su instalación en el año de 1820. Por ejemplo, al cabildo eclesiástico llegaron peticiones de ayuntamientos para conmutar derechos parroquiales por el pago del diezmo.[2] A las más o menos amables peticiones se sumaron también exigencias y a continuación revisaremos un conflicto de jurisdicción que nos muestra bien que la dinámica social y política de armonía entre cabildo secular y eclesiástico ya no era la misma que en tiempos novohispanos. Esto bien se explica por el arribo de nuevos actores políticos a través del sistema de elec-

---

1 Michelle Perrot "Introducción" en Philippe Aries y George Duby, *Historia de la vida privada. 4. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*, Madrid, Grupo Santillana de Ediciones, 2001, p. 11.

2 Querétaro, Jalpan y Tecoaloya, Libro 84, sesiones del 24 de abril, 6 de mayo, 10 y 14 de octubre de 1851.

ciones anuales que a lo largo de los años provocó cierto desplazamiento de las familias de elite, que tradicionalmente habían ocupado cargos municipales y que en no pocas veces estaban emparentados con capitulares.[3]

El reto que se presentó a los capitulares en nuestro período de análisis fue el intento del ayuntamiento de México por subordinar sus decisiones. Este conflicto bien puede servirnos como modelo de lo que sucedió en decenas de parroquias del arzobispado, pues problemas similares se multiplicaron casi en todo lugar donde hubiese un párroco y un cabildo secular.

Entre el ayuntamiento de México y el cabildo metropolitano se habían suscitado ciertas suspicacias,[4] pese a todo no se había dado un rompimiento grave sino hasta el aparentemente inofensivo asunto del cambio de las cadenas que rodeaban a la Catedral, pugna que ocupó largas horas y tinta a los capitulares. Los canónigos, como medida de "economía" para "impedir multitud de graves desórdenes que conocía la autoridad y no se remediaban", (pues los serenos del ayuntamiento no impedían "abusos") decidieron levantar la altura de las cadenas para alejar a la gente. Sin embargo las obras fueron suspendidas por el regidor Juan N. Moriño, quien comunicó que el ayuntamiento discutiría la conveniencia o no de esta medida. Los canónigos hicieron caso omiso del mandato y fue entonces que el regidor del ayuntamiento, Juan de Dios Baz prohibió seguir los trabajos amenazando a los operarios con la cárcel.

El cabildo indignado por la "conducta desacomedida y falta de benevolencia y sentimiento de buena armonía de los regidores" respondió con un oficio al ministro de Justicia quejándose que:

> En lo relativo a la propiedad, como para la circunspección que le es propia, se impida que el ilustrísimo y

3 Una excelente investigación sobre la conformación por elites regionales del cabildo eclesiástico y secular es: Ana Carolina, *El cabildo catedral de Antequera de Oaxaca y el movimiento insurgente*.

4 Libro 83, sesiones del 8, 11 y 18 de noviembre de 1851.

> venerable cabildo sea atropellado y sea motivo a seguir una cuestión en que estamos resueltos a sostener nuestros derechos, pero que siempre será desagradable. En mil y un casos las iglesias han usado de prudencia, pero esta no cabía cuando se perjudicaban derechos muy importantes.[5]

Un segundo oficio de los jueces hacedores al ayuntamiento indicaba que la obra era:

> uno de los usos de la propiedad que no puede impedirse sino con arreglo a las leyes y en los casos por ella prevenidos como porque no reconocemos en el excelentísimo ayuntamiento facultad para alterar y menos impedir las reformas que en el atrio de su templo disponga la iglesia [y] sensible nos es contestar de esta manera, pero la justa defensa de los derechos de la iglesia nos obliga a hacerlo así principalmente en la vista de la ninguna consideración con que se trata un negocio que sin duda bien examinado merecerá la aprobación general.[6]

El ayuntamiento respondió a través de Miguel Lerdo de Tejada con un juicioso y sólido alegato legal sostenido en apreciaciones prácticas. Lerdo de Tejada expuso que el ayuntamiento tenía que resolver sobre el particular, ya que la remodelación debía presentar una "forma elegante" dado que era: "uno de los sitios más frecuentados, más agradables por todas sus circunstancias y que la población usa y aprecia como un lugar de desahogo honesto y conveniente".[7]

Además, la obra presentaba el inconveniente de que los niños podrían colgarse y "las piedras desprenderse" lo cual "sería entonces verdaderamente peligroso". El ayuntamiento consideró

[5] Libro 84, sesión del 23 de abril de 1852.
[6] Libro 84, sesión del 23 de abril de 1852.
[7] Libro 84, el oficio de Lerdo de Tejada se leyó en la sesión de 24 del abril de 1852.

su deber resolver el asunto conforme a la Ley de 23 de junio de 1813, Articulo 6 por ser una "obra pública y ornato sea cual fuere" con el fin de "asegurar y proteger las personas y bienes de los habitantes". Lerdo de Tejada también citó la Ley de 28 de mayo de 1826, Artículo 2°, que ordenaba "que ningún fuero privilegiado se gozaba en materia de policía" lo cual se aplicaba "a toda clase de lugares públicos santos, religiosos, sagrados y aun al santuario mismo". Entre las obligaciones municipales se encontraba cerrar panteones, prohibir enterramientos dentro de poblados o cerrar templos que amenazaban ruina. Conforme a los mismos principios "la autoridad civil" mandaba pintar y asear las fachadas de los templos y "dictar cuantas providencias eran necesarias para mantener el aseo, la hermosura y buena policía en todos sus ramos".

Los templos y demás lugares sagrados que están en relación con el uso público, no por ser sagrados, dejan de tener ciertas necesidades, ciertas conveniencias materiales en que tienen que ver las autoridades encargadas de vigilar de todo cuanto interesa al pueblo.[8]

El alegato municipal consideró que, una vez destruida la cerca del cementerio por el empedrado, el terreno se había hecho público, como todos aquellos no cercados dentro de las ciudades, y por lo tanto quedaba bajo la competencia de la policía del cuerpo municipal. Acerca del empedrado, Lerdo de Tejada citó el acuerdo capitular de 17 de octubre de 1760, por el cual el deán y cabildo reconocían que "el cuidado de los lugares sagrados" era atribución de jueces eclesiásticos y seculares independientemente de la propiedad. Lerdo de Tejada recordó que con fondos municipales se había empedrado, embanquetado, plantado árboles, construido arretes, se mantenía el aseo, alumbrado nocturno y vigilancia con el cuidado de los regidores, pero se quejaba de que cuando se trataba de:

---

[8] Libro 84, sesión del 24 de abril de 1852.

> una providencia del mismo orden de policía dictada para prevenir riesgos y conservar una obra de ornato, entonces con olvido completo de todos los servicios, de las facultades y deberes expuestos se desconoce por los señores jueces hacedores a esta corporación y un menosprecio hecho con tanta ligereza como falta de entendimiento es la recompensa del cuidado que debiera agradecerse y el medio de romper la armonía que siempre ha existido y debido existir entre ambos cabildos y cuya interrupción puede ser de fatales consecuencias.[9]

El ayuntamiento esperaba que los "individuos ilustrados del venerable cabildo" no permitiesen un rompimiento y apercibieran la conducta "observada por los señores jueces hacedores". No podemos dejar de notar un argumento que Lerdo de Tejada esbozó con audacia al citar la Ley de Indias 12, Titulo 28: "Toda cosa sagrada o religiosa que es establecida al servicio de Dios no es en poder de ningún hombre el señorío de ella, ni puede ser contada entre sus bienes e mas en sus clérigos las tengan en su poder no han el señorío de ellas, más teniéndolas así como gobernadores o servidores".[10]

¡El político liberal exponía que el cabildo era servidor del templo y no el dueño!

El abogado de la Catedral, Sagaceta, se entrevistó con el presidente Mariano Arista y el ministro de justicia. Arista "impuesto" del problema, se comprometió a proteger a la Iglesia, cuya justicia "reconocía en este asunto", pero aconsejó, como medida de prudencia, acallar al ayuntamiento consiguiendo una licencia. Al insistir Sagaceta en que el cabildo no obraba fuera de sus atribuciones, Arista se limitó a "contestar con palabras genéricas que era

---

9 Libro 84, sesión del 24 de abril de 1852.

10 Libro 84, sesión del 24 de abril de 1852.

necesario reprimir los excesos a que se refería esta queja y hacer respetar los derechos de la Iglesia, de los señores capitulares", y que "no se podía hacer sino pasando algunos días y sin la efervescencia en el ayuntamiento". Arista comentó después que las torres de Catedral podrían pintarse al óleo o que, quitando la crujía, "daría mucho gusto descubrir desde la puerta de la Iglesia el tabernáculo". Sagaceta no encontró al ministro de justicia y fue atendido por el oficial mayor. El abogado consideró que tanto el presidente como el ministro habían utilizado "palabras de buena crianza" y que tenía "poca esperanza de que el cabildo fuese atendido".

El abogado Sagaceta opinó que el gobierno esperaba que se calmaran las pasiones y evitar el rompimiento, cosa entendible y que "no le parecía tan malo el negocio". El canónigo Sagaceta pidió que la "Iglesia saliera airosa en el negocio" y sugirió que se debía desvanecer la "idea equivocada" de que los hacedores actuaron con desprecio. Además sugirió que se dirigiera un oficio al presidente "pues las palabras se las lleva el viento" y, hasta ese momento, el cabildo estaba desairado. El canónigo Gárate propuso suspender la obra por las amenazas de prisión, Zedillo esperaba que se diera alguna transacción con un empleado de gobierno, el deán consideró que debía contestarse con decoro y sólidas razones acerca de la conveniencia de la obra. Se aprobó finalmente la propuesta del abogado: no dar "contestaciones preliminares" dado que servirían de pretexto para que el ayuntamiento manifestase que no se "entendían ambos cabildos" y esperar el apoyo manifestado por el gobierno para responder.[11]

El oficio al ayuntamiento fue enviado una vez que el abogado Sagaceta supo, a través del canónigo y senador Verdugo, que el presidente había llamado a algunos regidores (entre ellos Lerdo de Tejada) para "que se fuesen con tiento en el negocio", pues el "gobierno superior" tenía facultades para derogar disposiciones de la municipalidad. El cabildo indicó entonces al ayuntamien-

---

[11] Libro 84, sesión del 27 de abril de 1852.

to que se había dado conocimiento del negocio al gobierno con todo y los "desagradables incidentes", y que este determinaría lo concerniente que por constitución y leyes le competían para "defender la propiedad de la Iglesia, su libre uso y aprovechamiento". Sagaceta con las "debidas consideraciones", manifestó que el uso de frases inequívocas "no suele ser grato, pero no era desacomedido", y era una nota al regidor y no al ayuntamiento. Además aseguró que indicar a jueces o superiores que sobrepasaban sus facultades tampoco era descomedimiento y que hasta subalternos y particulares lo podían hacer. Agregó que la atribución de policía no era "ilimitada y absoluta" y el caso de las cadenas era distinto a lo expuesto sobre cementerios, pintar fachadas o edificios en ruina. La policía "no era argumento de que se puede todo", ya que el ayuntamiento tendría más poder que un soberano "absorbiendo los goces de la propiedad y el dominio". Si el ayuntamiento hacía obras como el aseo, era con contribuciones públicas y de la misma Iglesia, asegurándose que no era peligroso para los niños, que no se atentaba contra reglas de ornato y, que como lugar sagrado, debían evitarse actividades profanas. Sagaceta finalmente indicaba que no se había roto la armonía dado que ante la estrepitosa medida de poner en prisión a los "pobres trabajadores" se había suspendido la obra.[12]

El gobierno federal, finalmente, aprobó la obra otorgando la razón y el derecho a los canónigos. El ministro de justicia comunicó al gobernador del Distrito y ayuntamiento que en lo sucesivo los regidores cuando tuviesen

> que dirigirse al mismo venerable cabildo o a sus jueces hacedores como encargados de la obra material de la fábrica, lo verifiquen por atenta nota escrita y en caso de falta de observancia de las disposiciones del ayuntamiento o de sus regidores en particulares pro-

[12] Libro 84, sesión del 28 de abril de 1852.

> pios de sus atribuciones, lo pongan en conocimiento del superior gobierno por conducto de vuestra señoría con su informe por exigirlo así la armonía y buena correspondencia entre las autoridades del Distrito Federal y la posición social que guarda en nuestra jerarquía social el venerable cabildo metropolitano.[13]

El cabildo obtuvo una victoria pírrica gracias al apoyo del presidente Arista, pero ¿cuánto tiempo más podría sostener este orden favorable? Lo que estaba en juego era la subordinación de la representación política de la corporación religiosa de antiguo régimen del cabildo eclesiástico por otra secular, que no moderna, que descansaba en los ayuntamientos constitucionales. El ayuntamiento terminaría finalmente por gobernar y regular los espacios sagrados, confinados al interior de los templos, gracias a las Leyes de Reforma, bajo el principio de "autoridad civil", tan amargo a la Iglesia. La colaboración trono-altar o gobierno-altar terminaría con la sujeción del cabildo eclesiástico por otra corporación que fue el ayuntamiento, lo cual se dio después de la Guerra de Reforma.

[13] Libro 84, sesión del 14 de junio de 1852. Oficio de ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos de 12 de junio.

El cabildo eclesiástico de México. 1861-1867

Marta Eugenia García Ugarte
IIS-UNAM

El Cabildo Catedral Metropolitano de México tuvo intervenciones importantes en la vida política, social y religiosa de México durante los primeros cincuenta años del siglo XIX. Sus integrantes se distinguieron, en diversas etapas, por su lealtad a la Iglesia, su compromiso con la nueva nación y, también, por su reiterada ambición de mantenerse como el cabildo dirigente no sólo en la jurisdicción eclesiástica del arzobispo de México, sino también de todas las diócesis del país que le fueron sufragáneas hasta 1863.[1] La ambición del cabildo se sustentó en su condición de cabildo gobernador por la larga ausencia del arzobispo Pedro José de Fonte quien, leal a la monarquía española, prefirió autoexiliarse antes que sujetarse a un gobierno autónomo e independiente de la Corona española. En ese contexto, la sede arzobispal no estaba vacante, porque el arzobispo Fonte conservó sus derechos. Sin embargo, ante su ausencia, el cabildo asumió la gobernación de la arquidiócesis. Así lo manifestaron durante el conflicto del gobierno mexicano con la Santa Sede por la publicación de la encíclica de León XII, *Etsi iam diu,* del 24 de septiembre de 1824, convocando a la lealtad con Fernando VII. Para evitar la ruptura del

[1] En 1863, los obispos reunidos con el papa Pío IX, por la expulsión de que habían sido objeto en 1861, propusieron la primera reforma territorial eclesiástica del siglo XIX. Como el propósito esencial era estimular el contacto pastoral entre los obispos y los fieles, además de favorecer la unificación de las líneas pastorales, se decidió formar dos nuevas provincias eclesiásticas (las de Guadalajara y Morelia) y dividir los territorios diocesanos dando lugar a siete diócesis más. Así, en 1863 había tres provincias eclesiásticas (México, Guadalajara y Michoacán) y 15 diócesis: Puebla, Oaxaca, Chiapas, Yucatán, Durango, Linares, Sonora, Veracruz, San Luis Potosí, Zamora, León, Querétaro, Zacatecas, Chilapa, y Tulancingo.

pueblo con el Santo Padre el cabildo,[2] en su calidad de cabildo gobernador del arzobispado de México, comunicó a sus diocesanos que el Papa había sido mal informado por la Corte española. La encíclica manifestaba que el Papa desconocía la situación de México.[3]

Al nombrarse los primeros obispos de la República, en 1831, no fue designado el arzobispo de México porque Pedro José de Fonte y Hernández todavía vivía. Sin embargo, la Santa Sede, preocupada por la larga ausencia del responsable diocesano, presionó a Fonte para que presentara su renuncia o se incorporara de nueva cuenta a su diócesis. Finalmente, el arzobispo Fonte presentó y fue aceptada su renuncia el 28 de diciembre de 1837. En su lugar fue nombrado el vicario capitular Manuel Posada y Garduño el 23 de diciembre de 1839.[4] A pesar del nombramiento de Posada y Garduño, el cabildo siguió teniendo una gran influencia en la dirección de la arquidiócesis, porque Posada había sido uno de sus integrantes. Incluso, se pensó que con su nombramiento se premiaba al cabildo y a Posada directamente, porque cuando fungía como vicario capitular el cabildo había aceptado prestar más de un millón de pesos al gobierno para sostener la guerra contra Texas y, en 1839, de nueva cuenta prestó otro millón de pesos, para la guerra contra Francia.

En el complicado ambiente político y militar de 1845, Lucas Alamán, el arzobispo Posada y Garduño, y el diplomático es-

---

[2] También se manifestaron los cabildos eclesiásticos de las sedes que estaban vacantes (entre ellas Michoacán, Chiapas, Guadalajara).

[3] *Pastoral del Cabildo Gobernador del Arzobispado de México a sus diocesanos,* México, Imprenta del ciudadano Alejandro Valdéz, 1825. La carta fue expedida el 25 de agosto de 1825. Fue firmada por Nicasio Labarta, José Miguel Guridi y Alcozer, Juan Manuel Irisari y Gregorio González, José de Joaquín de la Pedreguera, Prebendado Secretario.

[4] Fue extraño, y la única ocasión en el siglo XIX, que un obispo tardara en publicar su primera carta pastoral dando a conocer a los fieles su nombramiento. Así sucedió en el caso de Posada y Garduño. Cuando publicó su primera carta pastoral, el 24 de febrero de 1841, explicó que por “negocios gravísimos de su ministerio” no había escrito a sus feligreses. *Pastoral del Ilustrísimo Señor Arzobispo de México, Dr. Dn. Manuel Posada y Garduño,* México, Oficina de Galván dirigida por Mariano Arévalo, calle de Cadena Número 2, 1841.

pañol, Salvador Bermúdez de Castro, recuperaron la propuesta monárquica de Gutiérrez de Estrada en 1840. De esa manera, en el bienio 1845-1846 empezaron a conspirar para imponer un sistema monárquico en México.[5] A la sombra del movimiento monárquico,[6] el general Paredes y Arrillaga volvió a rebelarse. Ahora en contra el gobierno del general Herrera, argumentando que el presidente no quería hacer una campaña contra Texas y porque "en la cara de todo el mundo estaba tratando con Estados Unidos la venta del territorio de Texas y tal vez el de California".[7] Como se sabe, esa era la misión del Sr. John Slidell, quien había sido nombrado ministro plenipotenciario de Estados Unidos en México.

El plan de Paredes, de acuerdo con su pronunciamiento del 14 de diciembre, era ocupar la capital con sus fuerzas y de inmediato convocar a un Congreso extraordinario, que estaría integrado por todas las clases de la sociedad. Las autoridades que estaban en los departamentos continuarían en sus funciones. Se trataba del mismo plan con el que se había levantado en 1841.[8] La Ciudad de México fue declarada en estado de sitio el 26 de diciembre. Sin fuerza para defender su gobierno, violentado por el general Paredes y la guarnición de México, encabezada por el

---

5 Revisar la obra de Miguel Soto, *La conspiración monárquica en México 1845-1846*, México, editorial Offset, 1988. El *New York Herald*, en su edición del 4 de enero de 1846, informaba que la prensa española había reportado que el general Santa Anna había mandado una propuesta al gobierno español, desde La Habana, proponiendo colocar un miembro de la familia Borbón en el trono de México. La información fue acremente rechazada por los santanistas.

6 Los propósitos de establecer una monarquía continuaron de 1847 a 1849. Tan es así, que José María Montoya informaba al Ministro de Relaciones Exteriores, el 18 de mayo de 1848, que la situación de Europa, el establecimiento del sistema republicano en Francia y la posibilidad de que el papa perdiera la soberanía temporal de su Estado, hacía poco probable que se ocuparan de establecer una monarquía en México. AGN. Archivo Secreto del Vaticano, Carpeta 16, volumen 2, fojas 05767-05768.

7 *New York Herald*, 18 de enero de 1846. La traducción es mía.

8 Carlos María Bustamante, *El nuevo Bernal Díaz del Castillo*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1987, pp. 87-88.

general Gabriel Valencia, uno de los cabecillas en 1841, el presidente Herrera simplemente se retiró a su casa el 30 de diciembre de 1845.

Paredes tomó la Ciudad de México el 2 de enero de 1846, con cinco mil hombres y sin acto alguno de violencia. Así lo asentó en su proclama de ese día. Anunció que una Junta presidida por el arzobispo de México, Posada y Garduño, elegiría al presidente interino y convocaría a elecciones para un congreso extraordinario. Por supuesto, el nombramiento de presidente interino recayó en el general Paredes y, como demostró Miguel Soto, la convocatoria al congreso fue preparada por Alamán. Se iban a elegir 160 delegados de la siguiente manera: 38 propietarios de bienes raíces, 20 comerciantes, 20 clérigos, 20 oficiales del ejército, 14 mineros, 14 industriales, 14 individuos de las profesiones literarias y artísticas, 10 magistrados de justicia y 10 funcionarios de la administración pública. Era claro que con la mayoría que tenían los propietarios, el clero y los militares se podría establecer el gobierno que deseaban los conspiradores monárquicos.

En 1846 la Iglesia iba a contar con una participación abierta y decidida, como cuerpo eclesiástico, en un congreso nacional. La diferencia era grande porque no sólo iban a estar los obispos del país, incluyendo el de California, y el arzobispo de la Ciudad de México, sino que también habría representantes de las diócesis. Esa presencia no era azarosa. Ellos estaban para garantizar la adopción del régimen, el monárquico, que les garantizaría que no se atentaría contra sus bienes ni sus derechos y privilegios.

La planeación del congreso de los hombres de bien coincidió con el fallecimiento del arzobispo Manuel Posada, el 30 de abril de 1846,[9] y los preparativos bélicos de los Estados Unidos. El

---

[9] AGN. Archivo Secreto del Vaticano, carpeta 20, fojas 06823-06824. Carlos María Bustamante indica que murió el 1º de mayo a media noche porque "estaba muy obeso y no hacía absolutamente ejercicio". Fue una muerte sorpresiva. Cfr. Carlos María Bustamante, *El nuevo Bernal Díaz del Castillo*, *Op. cit*. Segundo libro, p. 15.

canónigo Francisco Patiño fue elegido como Vicario Capitular, pero, como presentó su renuncia al Santo Padre el 20 de junio de 1847, la elección cayó en Juan Manuel Irisarri, arzobispo de Cesarea *in partibus*.

Los conflictos en el cabildo, como en otras diócesis, fueron frecuentes por las pugnas que se instalaban en su seno cuando llegaba el momento de cubrir la vacante diocesana. Esta ocasión no fue la excepción. Carlos María Bustamante deseaba, como muchos en México, que el arzobispo fuera sucedido por el canónigo obispo *in partibus* de Tenagra, Joaquín Fernández Madrid. Sin embargo, el gobierno nacional había adquirido grandes compromisos con el vicario capitular Juan Manuel de Irisarri y Peralta por el empeño que había tomado en proporcionar recursos para el sostenimiento de la guerra contra Estados Unidos. De esa manera, en 1848, el gobierno nacional, que radicaba en Querétaro, reconocía el apoyo que había recibido del Cabildo Metropolitano de México y, en particular, del Vicario Capitular. Por esa razón, poco después de haber salido el ejército de Estados Unidos de la capital, y aún antes de regresar a instalar el gobierno en la capital, en junio de 1848, se dio inició al proceso de selección del arzobispo de México, pensando en premiar a Irisarri con la posición. Juan Manuel de Irisarri y Peralta, arzobispo *in partibus* de Cesarea, Deán de la Iglesia Catedral y nombrado Vicario capitular de su diócesis a la muerte de Posada, fue presentado como candidato del gobierno para ocupar el arzobispado de México.

La candidatura de Irisarri y Peralta fue rechazada por Pío IX, por las denuncias que se habían recibido en Roma en su contra. Se le acusaba de haber dilapidado los bienes eclesiásticos y, en particular, porque había aceptado la comisión del gobierno para inspeccionar la enajenación de los bienes de los regulares que tenían que hacerse para cumplir con el acuerdo del 5 de diciembre de 1846, por el que se había aceptado prestar al gobierno

$850,000 pesos.[10] Tal decisión fue censurada por el obispo de Sonora, Lázaro de la Garza y Ballesteros. En su opinión, y así se lo dijo a Irisarri, al aceptar la comisión del gobierno había incurrido en las censuras del capítulo 11, Sesión 22 *de Reformatione* del Concilio de Trento.[11]

La muerte de Irisarri, quien había sido miembro del Cabildo Eclesiástico de México durante 23 años de 1826 a 1849, le evitó el desaire de la Santa Sede y liberó al gobierno de México para proponer otro candidato. Así, el proceso de selección del candidato que ocuparía la sede del arzobispado se iniciaría de nuevo, pidiendo al cabildo que diera la lista de los candidatos que podían ser nombrados. Los candidatos propuestos fueron los siguientes:

> Ilmo. Sr. Dr. D. Lázaro de la Garza, digno obispo de Sonora.
> Ilmo. Sr. Dr. D. José Antonio Zubiría, dignísimo obispo de Durango.
> Sr. L. D. José María Barrientos, canónigo doctoral de esta Santa Iglesia y Vicario Capitular de este arzobispado.

El presidente Herrera eligió al obispo de Sonora, Lázaro de la Garza y Ballesteros, para presentarlo a la Santa Sede como can-

---

[10] De ese monto, a la Iglesia Metropolitana le correspondía entregar 42,000 pesos. Para cumplir con ese compromiso, mes a mes el cabildo entregaba mil pesos. No obstante, desde el mes de agosto, Irisarri dijo que sólo se entregarán 800 pesos. Cada mes, el tesorero del Fondo de los ochocientos cincuenta mil pesos, Manuel María Canseco, extendía un recibo al venerable clero de la Mitra de México. Las cantidades variaban. El 16 de mayo de 1848, por ejemplo, entregaron 13,600 pesos. Pero lo pagos se hacían por los diversos préstamos. El 2 de abril de 1848, por ejemplo, Félix Osores informó al cabildo metropolitano que en el mes de enero había mandado a pagar cinco mil pesos por el crédito de un millón quinientos mil pesos. De hecho, para este préstamo, el del millón y medio, se entregaban cinco mil pesos mensuales.

[11] Lázaro de la Garza y Ballesteros, obispo de Sonora, al Deán y Cabildo Metropolitano de México, el 31 de agosto de 1847. Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México, Microfilm, Rollo 23, Caja 10, Exp. 12. Microfilm, Rollo 23, Caja 10, Exp. 12.

didato a ocupar el arzobispado de México.[12] El 30 septiembre de 1850 se efectuó el consistorio que elevó a las sillas episcopales al Señor de la Garza y a Clemente de Jesús Munguía para Michoacán. Sus bulas llegaron en diciembre.[13] El Señor de la Garza presentaría su juramento en el Palacio Nacional el 9 de febrero de 1851, ante el presidente de la República. Al tomar posesión como arzobispo de México, puso término al largo periodo de gobierno del Cabildo Metropolitano. Instauraba una nueva época, porque los viejos canónigos, los que habían librado grandes batallas desde 1824 y perdido más de alguna, empezaron a morir en 1849. Primero fue Irisarri y, en 1851, Félix Osores, quien entonces fungía como Deán.[14]

El arzobispo podía así renovar la composición del cabildo. A pesar de ello, los conflictos entre el cabildo y el arzobispo de la Garza fueron cotidianos. De hecho, los canónigos trataron de usar a su favor la poca empatía que existía entre el arzobispo y el delegado apostólico Luis Clementi para suscitar un cambio en el arzobispado. Si bien el arzobispo de la Garza era difícil de trato,

---

12 El consejo de gobierno al Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos el 24 de mayo de 1850. AGN. Fondo Justicia Eclesiástica. Volumen 114, Exp, 37, Fojas 150.

13 El administrador General de Correos, P. M. Anaya, le envía al Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos las cubiertas que acreditaban que Lázaro de la Garza, arzobispo de México, en Culiacán, y Clemente Munguía, obispo de Michoacán, habían recibido los dos pliegos de ese ministerio que se les certificaron y dirigieron el 4 de diciembre de 1850. AGN. Fondo Justicia Eclesiástica. Volumen 15, Exp. 15, foja 356.

14 Como Deán fue nombrado el señor Manuel Moreno y Jove. El arcedianato fue ocupado por el señor Joaquín Fernández de la Madrid. El Sr. Félix García Serralde ocupó la de tesorería. El Sr. José Miguel Alba, una canongía de gracia vacante y el Sr. Juan Bautista Ormaechea, una prebenda de entera ración vacante por ascenso del Sr. Salvador Zedillo. El Dr. Manuel Reyes Mendiola se encargó de la Chantrería, el Dr. Joaquín Román era el maestrescuelas, el doctoral era José María Barrientos, el Dr. José Braulio Sagaseta era el rector del Seminario, José María Covarrubias y Pedro Verdugo eran prebendados de media ración; el licenciado Ignacio Velásquez de la Cadena, el doctor José Miguel Zurita y José Francisco Sánchez eran prebendados. Canónigos eran los doctores Domingo de la Fuente, José Bernardo Gárate y Juan García Quintana. Nota del cabildo Metropolitano del 14 de abril de 1851. Condumex, Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México, Microfilm, rollo 22, Caja 9, Exp. 11, 1848.

por más que se trataba de un santo varón, también el cabildo resentía la presencia de una autoridad episcopal que no le concedía el espacio de gobierno que había disfrutado desde 1821.

Tan solo cinco años más tarde, las leyes y procesos de renovación social auspiciados por el Plan de Ayutla causaron un profundo impacto en la Iglesia y propiciaron una relación desigual entre los obispos y el gobierno. Para el caso, las relaciones entre el arzobispo de la Garza y los políticos del Plan de Ayutla eran más armónicas que las que se establecieron con el obispo de Michoacán, Clemente de Jesús Munguía, y el recién nombrado de Puebla, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos. La afirmación es válida, a pesar de que Manuel Payno indicara que el arzobispo de México puso resistencia a todo "sin tregua, sin medida, sin esperanza". Esa resistencia, y el empeño puesto por Ignacio Comonfort para llevar adelante la reforma, al menos en una primera etapa, llevó a Payno a destacar que "la sustancia, el alma, la revolución real y positiva, eran los dos principios representados por el jefe del Estado y el jefe de la Iglesia".[15]

El conflicto armado entre liberales y conservadores que se iniciara el 17 de diciembre de 1857, conocido como Guerra de Reforma, concluyó cuando Benito Juárez ingresó a la ciudad capital, en medio de una ovación general, el 11 de enero de 1861. No puede sorprender que la proclama de Juárez al volver a la Ciudad de México, el 10 de enero de 1861,[16] abriera con la afirmación del orgullo que sentía por la paz que era fruto de las victorias que habían logrado las huestes valerosas del pueblo. Tenía claridad del papel que había desempeñado y de su figura en la historia al lado de la Reforma que ya se erigía por encima de su caudillo:

---

[15] Payno, Manuel "Memoria sobre la Revolución de diciembre de 1857 y enero de 1858", en *Memorias de México y el Mundo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Obras Completas VIII, 2000, p. 49. *Op. cit*. p. 49.

[16] Algunos sostienen que Juárez llegó cerca del Peñon el 10 de enero, en donde fue recibido por Melchor Ocampo, Francisco González Ortega, Ignacio de la Llave. A petición de ellos, había entrado a la ciudad el 11.

> Fue la Reforma el paladín de la democracia y el pueblo ha derramado profusamente su sangre por hacerla triunfar de todos sus enemigos, Ni la libertad, ni el orden constitucional, ni el progreso, ni la paz, ni la independencia de la nación, hubieran sido posibles fuera de la Reforma, y, es evidente, que ninguna institución mexicana ha recibido una sanción popular más solemne ni reunido más títulos para ser considerada como base de nuestro derecho público...[17]

Prometía Juárez entregar al elegido del pueblo el poder, que sólo había mantenido como un depósito confiado a su responsabilidad por la Constitución. Así se asentaba en el artículo 1º de la Convocatoria a elecciones extraordinarias de diputados al Congreso de la Unión y de Presidente de la República, firmada por Benito Juárez en Veracruz, el 6 de noviembre de 1860. La convocatoria se había lanzado porque ya se veía el triunfo sobre los conservadores. Se establecía que las elecciones primarias se verificarían el primer domingo de enero de 1861, y las secundarias el tercer domingo del propio mes. El nuevo Congreso empezaría a ejercer sus facultades extraordinarias el tercer domingo del mes de febrero en la Ciudad de México.[18]

En ese contexto, el general y presidente conservador, Miguel Miramón, se escondió en la Ciudad de México y, protegido por el ministro francés Dubois de Saligny, se embarcó para La Habana, Cuba. De allí partiría para Europa, en donde trabajó de forma

[17] Proclama de Juárez del 10 de enero de 1861, en *Reforma y República Restaurada 1823-1877. Estudio histórico y selección de Horacio Labastida*, México, Miguel Ángel Porrúa, librero-editor, 2ª Edición, 1988, p. 283.

[18] Convocatoria a elecciones extraordinarias de diputados al Congreso de la Unión y de Presidente de la República, dada en Veracruz el 6 de noviembre de 1860. En Felipe Buenrostro, *Historia del Segundo Congreso Constitucional de la República Mexicana que funcionó en los años de 1861, 62 y 63,* México, Tomo I, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2005. Edición facsimilar de la publicada en 1874 por la Imprenta Políglota. p. 7.

coordinada con José María Gutiérrez Estrada, José Manuel Hidaldo, el obispo Labastida y Dávalos y el padre Miranda para lograr la intervención de la Francia de Napoleón III y ofrecer el trono a Maximiliano de Habsburgo.

El cabildo eclesiástico de México se conmocionó con la notificación del arzobispo de la Garza del 18 de enero:

> Ayer a las seis de la tarde se me intimó destierro para fuera de la República, con calidad de que dentro de tres días, contados desde dicha hora, había yo salir de esta capital a lo que contesté de enterado. Deseo que V. S. I. nombre a dos de los actuales capitulares de ese mi Ilmo. Cabildo, para que durante mi ausencia gobiernen este arzobispado y ejerzan la misma jurisdicción que yo tengo, y espero que V. S. I. así lo hará. Más si esto no pudiera ser por las actuales circunstancias, y para cuando tal vez no pueda ya ser, debo comunicar a V. S. I. que para uno y otro caso tengo hecho ya nombramiento de los Eclesiásticos que hayan de hacer mis veces en todo lo perteneciente a jurisdicción y sólitas, con encargo de que se lo participen. Daré oportunamente conocimiento a V. S. I. del lugar a donde me lleva la providencia, reproduciéndole así aquí y en cualquier parte en que me halle mi consideración y aprecio. México, enero 18 de 1861. Lázaro Arzobispo de México.[19]

Los obispos salieron del país el 8 de febrero de 1861. Exactamente un mes más tarde, el arzobispo de México escribió a su cabildo eclesiástico de México informándoles que había decidido quedarse en La Habana por el tiempo en que tuviera que estar separado de su Iglesia. En su compañía estaban el Sr. Canónigo,

---

19 Acta del cabildo eclesiástico del 19 de enero de 1861. Condumex, Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México, Microfilm, Rollo 1241.

el Dr. D. Salvador Zedillo y su familiar el Lic. D. Florencio Molina, el Sr. Dr. D. Joaquín Fernández de Madrid se había quedado en Nuevo Orleans, por lo penoso que le era la navegación, y en su compañía se había quedado el Señor Cura y Vicario Foráneo de Querétaro D. Joaquín Martínez Caballero. El Provisor y Vicario general del arzobispado, el Dr. D. José María Covarrubias había partido para Roma, el 7 de marzo, en compañía del obispo de Michoacán Dr. D. Clemente de Jesús Munguía.[20]

El cabildo catedralicio, tan entusiasta con los conservadores, se desquició con el triunfo liberal. El Deán se escondió y algunos canónigos salieron de la ciudad y uno, al menos, el canónigo Madrid, fue expulsado, de tal manera que eran muy pocos los que podían acudir a las sesiones del cabildo. Con regocijo, los liberales comentaban que no se tenía que hacer nada porque ellos solos se habían disuelto. Tan pronto como el 7 de enero, temiendo que los recursos que se tenían en el montepío fueran extraídos por el gobierno, se consideró la urgencia de ir a sacarlo. Pero antes de que llegara la persona designada, Rafael Díaz, ocurrieron a las oficinas del Montepío los agentes del gobierno pidiendo reconocer los libros en donde estaban las cantidades depositadas. En cada cuenta, los agentes preguntaban a quién correspondía la anotación y los empleados le decían a quién. Así llegaron a la anotación del dinero que se resguardaba a nombre del señor José Falco. Alguien seguramente había informado que, bajo ese nombre, se encontraba depositado el dinero de la Iglesia catedral. Tan es así que los agentes, en cuanto encontraron el nombre, dieron instrucciones que esas cantidades no se tocaran y fueron a entrevistar al señor Falco a su casa. Después de exigirle juramento le

[20] Lázaro de la Garza y Ballesteros a los gobernadores del arzobispado de Mexico, Dr. Y maestro. D. Manuel Moreno Jove y Dr. D. Bernardo Gárate, desde La Habana, marzo 8 de 1861. En el acta del cabildo del 3 de abril de 1861. Condumex, Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México, Rollo 1241, Actas del Ilmo y Venerable Cabildo Metropoliano de México, libro 87. Comienza en 7 de enero de 1861 y concluye el 1º de febrero de 1865.

preguntaron quién era el dueño del dinero. El señor Falco les dijo que era del canónigo Bernardo Gárate y que lo había obtenido de la venta de la plata de la Catedral que se había fundido.[21] Los liberales extrajeron los 19,000 pesos que la Iglesia catedral tenía depositados en el Montepío. De inmediato, declararon intervenidas las oficinas de la Catedral y de la Mitra.

En la noche del 16 de enero, Manuel Romero Rubio acudió a la Catedral, comisionado del Supremo Gobierno, para que se le entregaran las alhajas y la plata de la Iglesia. De acuerdo con el inventario que formó esa misma noche el sacristán 2do, el Presbítero Manuel Ma. Huerta, el gobierno despojó a la Iglesia de su tesoro. No obstante, el 7 de agosto, el gobernador del Distrito Federal envió dos agentes para que extrajeran más objetos de plata que se encontraban escondidos en algunos altares. Cuatro días más tarde, el 11 de agosto, la Inspección General de Policía fue de nueva cuenta a la Catedral, por orden del Gobernador, para extraer la plata que todavía quedaba. En la nota que preparó el Sacristán segundo, el padre José Manuel Huerta, para el cabildo, agregó, a la lista de objetos expropiados que había hecho la policía, que en esa ocasión se habían llevado las andas de plata de Ntra. Señora de los Remedios, que era propiedad del ayuntamiento. De esa manera, los liberales se habían robado a sí mismos.[22]

El cabildo eclesiástico careció de capacidad de gestión con los liberales triunfantes. Pero, de hecho, la había perdido desde la guerra de reforma. Las grandes negociaciones que los canónigos habían hecho con los gobiernos de México de 1825 a 1858, parecían lejanas en 1860, al triunfo del partido liberal. La lejanía y tensiones de Lázaro de la Garza con su cabildo, su personalidad, y su gusto

---

21 Acta del cabildo metropolitano del 7 de enero de 1861. Condumex, Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México de México, libro de actas No. 87. Fondo CD XXXII, microfilm, Rollo 1241, Volumen 86, Exp. 9 Red 12.

22 Acta del Cabildo metropolitano del 18 de enero de 1861. Condumex, Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México de México, libro de actas No. 87. Fondo CD XXXII, microfilm, Rollo 1241, Volumen 86, Exp. 9 Red 12.

por tomar las decisiones sin tomar en cuenta la opinión de los canónigos, generaron conflictos cotidianos entre el pastor y su grupo más cercano, y restaron fuerza política a los canónigos que dejaron de representar a su Iglesia. Al momento del destierro del arzobispo, en 1861, y también de Zedillo y Covarrubias, que lo acompañaron, así como del canónigo Cadena y de la Madrid, quienes morirían el primero en el destierro, al igual que el arzobispo, y el segundo en Monterrey, los canónicos que quedaron carecían de una perspectiva política y social y, también, de experiencia como negociadores.

En 1861, los canónigos se sintieron perdidos y no supieron encontrar su energía del pasado para negociar con los liberales su posición en el México nuevo. Carecían de los arrestos que los habían distinguido en los años anteriores a la Guerra de Reforma, tanto así que no publicaron ninguna carta pastoral instruyendo a los fieles del arzobispado sobre las nuevas condiciones que se vivían. Se escondieron detrás del padre sacristán primero de la catedral para no sufrir las demandas de los liberales y ocultarse, a sí mismos, su incapacidad para defender los bienes de la Iglesia que les reclamaba Trento y que ellos, en otros tiempos, habían enarbolado con pasión incendiaria. Su conciencia los había abandonado. Dejaron de reunirse y cuando lo hacían eran presas de tantos temores que dejaron de registrar los acontecimientos que se vivían.

Mientras las acciones militares se aprestaban para la guerra, por la intervención de las fuerzas de España, Francia e Inglaterra, que demandaban el pago de sus adeudos, el Congreso de México, el 3 de mayo de 1862, declaró la suspensión de las garantías constitucionales mientras durara el conflicto. Por su parte, Juan Nepomuceno Almonte, en su carácter de general de división, Jefe Supremo interino de la nación mexicana, publicó su decreto del 13 de mayo de 1862, que imponía la pena del destierro de seis meses a dos años a todos aquellos que fueran declarados reos del delito de defección, por negarse a aceptar los empleos y cargos que se les confiriera. Los cabildos eclesiásticos de la República

mantuvieron un silencio cómplice ante los acontecimientos. Con excepción de los canónigos Juan N. Camacho, J. M. Gordoa y José Luis Verdía del cabildo eclesiástico de Guadalajara, quienes protestaron contra la invasión:

> Nuestra independencia nacional que conquistaron nuestros padres a costa de tantos sacrificios heroicos, la integridad del territorio nacional, el derecho precioso e inalienable que asiste incuestionablemente a la Nación para establecer la forma de gobierno que convenga mejor a sus intereses; en suma, todas las prerrogativas inherentes a la soberanía de un pueblo libre y civilizado, son bienes inestimables que este cabildo eclesiástico aprecia, como el que más, en su justo valor, y nunca verá con indiferencia que sean atacados o menoscabados por las fuerzas francesas ni por las de ninguna otra nación extranjera... Hoy, pues, que aquellos intereses peligran con motivo de la Intervención francesa en los asuntos políticos de nuestra República, esta corporación no duda levantar, como lo ha hecho siempre, su humilde voz para protestar a la faz de todo el mundo civilizado, contra la notoria injusticia de los atentados que tienden a privarla de sus derechos imprescriptibles...[23]

El obispo Espinosa se lamentó por el *"patriótico comportamiento de su cabildo",* integrado tan solo por tres canónigos, sobre

[23] Juan N. Camacho, J.M. Gordoa y José Luis Verdía, del cabildo eclesiástico de Guadalajara, al licenciado Jesús Camarena, presidente del Supremo Tribunal de Justicia del Estado (Jalisco), el 13 de mayo de 1862, en, Porte Petit Jorge Minvielle, *Antecedentes de la Intervención***,** Tafolla Pérez Rafael, *El imperio y la república***,** Colección del Congreso Nacional de Historia para el Estudios de la Guerra de Intervención, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística Sección de Historia, 1963, p 51. 1. Rivera, Agustín, *Anales Mexicanos. La Reforma y el Segundo Imperio*, México, UNAM, 1994, p. 115.

todo, porque uno de los tres que había protestado por la intervención fuera el señor Camacho, a quien todos tenían gran aprecio.[24]

En mayo de 1863, los canónigos pensaron que era conveniente reflexionar sobre las personas que podrían sugerirse al Pontífice para que de entre ellas eligiera al sucesor del arzobispo de la Garza. Nadie les había preguntado su opinión al respecto y estaban muy confundidos porque era la primera elección que hacían sin apegarse a las normas y criterios que venían observando desde que fuera nombrado arzobispo Manuel Posada y Garduño. No obstante, pensaban que tenían que presentar una terna para que el Papa supiera la opinión del cabildo. Al proceder a las elecciones se observó que el cabildo no estaba unificado en sus criterios sobre el sucesor del arzobispo de la Garza y Ballesteros. Tan es así que efectuaron seis votaciones sin lograr una cierta conciliación. Los candidatos que salieron con más votos fueron el señor Zubiría de Durango, Pedro Espinosa de Guadalajara, Pedro Barajas de San Luis Potosí y, ya al final, el señor Arrillaga, que era miembro del cabildo. El obispo Labastida, el obispo de Chiapas, el señor Colina, obtuvieron la misma votación: dos votos. En la sexta votación, sin embargo, el cabildo, como siempre había hecho, se volcó en sus propios candidatos: el Sr. D. Arrillaga con seis votos, uno el Sr. Deán y uno el Sr. Ormaechea, canónigo del mismo. Esa sería la terna que enviarían a Roma. Como no sabían qué podía pasar, determinaron no decir nada a los candidatos que ellos habían propuesto.[25]

Muy pronto se darían cuenta de que sus deseos por continuar teniendo un obispo que hubiera salido de las filas del cabildo

---

[24] Pedro Espinosa, obispo de Guadalajara, al Ilmo. Señor dn. José María Covarrubias, desde Barcelona, el 6 de diciembre de 1862. Genaro García y Carlos Pereyra, *Correspondencia Secreta de los principales Intervencionistas Mexicanos segunda parte, Tomo IV,* México, Librería de la Vda. De Ch. Bouret, 14-Cinco de mayo-14, 1906, pp 216-219.

[25] Acta del Cabildo Eclesiástico del 23 de mayo de 1862. Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México, Rollo 1241, Actas del Ilmo y Venerable Cabildo Metropolitano de México, libro 87. Comienza en 7 de enero de 1861 y concluye el 1º de febrero de 1865.

eclesiástico se frustrarían. En junio supieron que el Cardenal Secretario de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios le había comunicado a Labastida que el Papa se había fijado en él, el 5 de febrero de 1863, para designarlo arzobispo de México. Labastida le había pedido al Papa, en la audiencia que le había concedido el 12 de febrero, que designara a otra persona y lo dejara a él, encargado como lo estaba, de la de Puebla. Pensaba Labastida que si en algún lugar podía hacer algún bien era en su propia Diócesis. Pero todo había sido inútil. De esa manera, había aceptado su nombramiento.[26]

El Papa le había avisado que su preconización se efectuaría en el próximo consistorio de marzo. En Roma se formó el proceso canónico y en Roma prestó Labastida el juramento previo y fue preconizado el 19 de marzo, el día del Patriarca San José, en unión de los otros obispos que habían sido designados arzobispos y obispos de las nuevas sedes episcopales.[27]

Como el Papa había dispuesto la fragmentación de las diócesis, a lo que se habían negado los cabildos de forma reiterada, porque cada fragmentación significaba menos ingresos, Labastida comentó a los canónigos de su Iglesia que el Papa confiaba en la buena aceptación de las medidas que había dictado. Labastida, además, explicó de forma clara las razones que habían llevado al Papa a efectuar la división de los obispados. También expuso que el Papa había explicado, a cada uno de los que eran responsables de las diócesis, las razones que lo llevaban a proponer su fragmentación. En su caso, como obispo de Puebla, le había comentado la decisión de la división de su obispado, diciendo que era

[26] Labastida al Deán del Cabildo eclesiástico de México, Manuel Moreno y Jove, desde Roma el 23 de marzo de 1863. Acta del cabildo del 16 de junio de 1863. Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México, Rollo 1241, Actas del Ilmo y Venerable Cabildo Metropolitano de México, libro 87.

[27] Acta del Cabildo Eclesiástico del 16 de junio de 1863. Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México, Rollo 1241, Actas del Ilmo y Venerable Cabildo Metropolitano de México, libro 87. Comienza en 7 de enero de 1861 y concluye el 1º de febrero de 1865.

muy necesaria, porque de esa manera se podría atender mejor la grey del Señor y los diezmos de cada iglesia estarían mejor administrados. En su ausencia, el vicario capitular, Bernardo Gárate, obispo electo de Querétaro,[28] quien hasta entonces era el Maestrescuelas, tomaría posesión en su nombre, y continuaría con el gobierno de la Diócesis, con el carácter de su Provisor y Vicario General y Gobernador de la Diócesis.[29]

Mientras esto sucedía en Roma, en México la división de los grupos sociales a favor o en contra de la intervención se expresaba a nivel social. El ingreso del general Forey a la ciudad de Puebla, mostró de forma nítida la división de los mexicanos entre los que estaban a favor de la intervención y los que estaban en contra:

> La hizo ocupar (la ciudad) por un batallón de cazadores de a pie, y él mismo entró a ella el 19, a la cabeza de su Estado Mayor y de una columna formada con secciones de todos los cuerpos. Atravesó las calles desiertas, orladas de casas de luto que parecían losas sepulcrales colocadas perpendicularmente sobre los cadáveres caídos a sus pies. En la plaza de la catedral encontró a los partidarios de la invasión: el cabildo metropolitano le ofreció agua bendita y le condujo al lugar que se le había reservado en el coro, con los honores que antaño se rendían a los reyes de España.[30]

---

[28] Al anunciar que había recibido sus bulas, el señor Gárate avisó al cabildo que se vería en la necesidad de separarse de la corporación a la que había pertenecido desde febrero de 1840. También recibió sus bulas el señor Ormaechea como obispo de Tulancingo. Acta del cabildo del 28 de julio de 1863. Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México, Rollo 1241, Actas del Ilmo y Venerable Cabildo Metropoliano de México, libro 87. Comienza en 7 de enero de 1861 y concluye el 1º de febrero de 1865.

[29] Acta del Cabildo del 4 de julio de 1863. Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México, Rollo 1241, Actas del Ilmo y Venerable Cabildo Metropolitano de México, libro 87. Comienza en 7 de enero de 1861 y concluye el 1º de febrero de 1865.

[30] Ollivier Emilio, *La intervención francesa y el imperio de Maximiliano en México*, traducción y notas de Manuel Puga y Cal, México, Ediciones Centenario, 2da edición, 1963, p. 95. Paréntesis del autor.

Muchos de los oficiales del ejército mexicano que habían sido derrotados después de un largo asedio fueron enviados a Francia como prisioneros de guerra. Algunos, como Porfirio Díaz, Mariano Escobedo, Berriozábal, Antillón, Ghilardi y Negrete, se habían escapado de Puebla. González Ortega, Llave, Patoni, Pinzón, Prieto y García se escaparon de los franceses en Orizaba, disfrazados con trajes que les habían proporcionado las señoras de la ciudad. De los 950 mexicanos que habían salido de Puebla rumbo a Veracruz, para ser enviados a Francia, sólo llegaron 530.[31]

Poco después de ingresar a Puebla, el general Forey publicó el decreto del 21 de mayo en que anunciaba "el secuestro" de las propiedades inmuebles de todos aquellos que lucharan con las armas en contra de la intervención francesa o que sirvieran en el ejército regular, en las bandas de guerrilleros u otras que estuvieran en contra de Francia. Los bienes muebles también estarían sujetos a esta medida, aun cuando podían ser ocupados. Desde entonces ya no hubo duda: Francia y sólo Francia era responsable del proyecto.

El dos de junio, los cónsules de España, Prusia y los Estados Unidos, fueron a Puebla para informarle al general Forey que Benito Juárez había salido de la capital rumbo a San Luis Potosí. La Ciudad de México había quedado resguardada por seiscientos voluntarios. El general Forey salió de Puebla rumbo a México, una vez que Benito Juárez había abandonado la capital, con 19 mil hombres, sin que ninguna fuerza mexicana le estorbara en su camino. Llegó a la capital el 10 de junio de 1863 en compañía de Juan N. Almonte y el ministro Dubois de Saligny.[32]

---

[31] *Ibid*. p. 96.

[32] El Directorio Conservador, que tenía como presidente a Bruno Aguilar y como secretario a Pedro de Haro, nombraron al padre Miranda presidente de la comisión integrada por él y por Joaquín Castillo y Lanzas, Gral. D. Bruno Aguilar, Lic. D. Alejandro Arango y Escandón y don Pedro Haro, para felicitar al conde Dubois de Saligny, Ministro de S. M. el Emperador de los franceses, en su alojamiento, al día siguiente de su entrada a la capital. Dios Religión e

En la Ciudad de México los conservadores y partidarios de la intervención recibieron con entusiasmo y euforia a las fuerzas francesas. Los canónigos de México, que habían decidido interrumpir sus sesiones en agosto de 1862, porque la capital era controlada por los liberales, volvieron a reunirse en junio de 1863, cuando se esperaba la entrada de las fuerzas francesas a la Ciudad de México. En ese primer capítulo de año, determinaron que se cantara un *Te Deum* a la entrada del Ejército Franco Mexicano, se iluminara la iglesia por la noche y que se recibiera al general Forey como se había recibido a los presidentes de la República.[33] Al día siguiente, 9 de junio, acordaron poner las banderas mexicana y francesa en la cima de la Catedral. Los señores Zurita y Ormaechea fueron comisionados para dar la felicitación al general Forey. Estaban felices porque pensaban que llegarían tiempos de esplendor para la Catedral.

Al entrar a la Ciudad de México, Forey, con ayuda de Saligny, redactó una proclama al pueblo mexicano en la que indicaba algunos de los puntos de su programa político, como era la abolición de los préstamos forzosos y las requisiciones, reforma del sistema de impuestos, persecución de los bandidos, libertad de prensa. Acerca de las cuestiones religiosas la proclama decía:

> Los propietarios de bienes nacionales adquiridos regularmente y conforme a la ley, no serán en manera

Independencia, 8 de junio de 1863. No obstante, el padre Miranda no aceptó presidir la mencionada comisión ni formar parte de ella. Genaro García, *Correspondencia Secreta de los Principales intervencionistas mexicanos, tercera y última parte, Historia del proyecto del Concordato mexicano y documentos sobre la Reforma é invasión francesa,* Tomo XIII, México, Librería de la Vda. De Ch. Bouret, 14- cinco de mayo-14, 1907, pp. 55-56.

[33] Acta del cabildo del 29 de agosto de 1862. Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México, Rollo 1241, Actas del Ilmo y Venerable Cabildo Metropolitano de México, libro 87. Comienza en 7 de enero de 1861 y concluye el 1º de febrero de 1865.

> alguna molestados y quedarán en posesión de esos bienes: sólo las ventas fraudulentas podrán ser objeto de una revisión...La religión católica será protegida y los obispos serán puestos de nuevo en sus diócesis, y yo creo poder añadir que el emperador vería con placer que fuese posible al gobierno proclamar la libertad de cultos, ese gran principio de las sociedades modernas.[34]

De inmediato, a través de Dubois de Saligny, se procedió a elegir los integrantes de una Junta Suprema de Gobierno, integrada por treinta y cinco personas, que nombrarían tres personas para ocupar el poder ejecutivo, además de dos suplentes, y las 215 personas que integrarían la Junta de los Notables. La Junta Superior de Gobierno tuvo como presidente a Teodosio Lares y como secretarios a Alejandro Arango y Escandón y a José María Andrade. El 21 de junio, dicha junta eligió un Consejo de Regencia, formado por Mariano Salas, Juan Nepomuceno Almonte y el arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos. Como el arzobispo de México todavía no regresaba de Roma, fue representado por Juan B. Ormaechea, el obispo de Tulancingo. El segundo suplente era José Ignacio Pavón.[35]

---

[34] Ollivier señala que Forey se había referido directamente a los bienes eclesiásticos, pero que Saligny, más conocedor del país, le había recomendado poner "bienes nacionales", como de hecho quedó en la proclama. También le recomendó que introdujera la expresión "si fuera posible" en lo referente a la libertad de cultos para evitar las reclamaciones que, sin duda, llegarían. Ollivier Emilio, *La intervención francesa y el imperio de Maximiliano en México, Op. cit***.** p 103.

[35] Como señala Hamnett, Maximiliano aceptó al trono hasta después que las fuerzas de la Unión habían tomado Vicksburg y ganado la batalla de Gettysburgo en julio de 1863, lo que hacía improbable que la Confederación pudiera sobrevivir como un estado independiente. El comentario es importante, porque tanto para Napoleón III como para Benito Juárez el destino de los Confederados podía incidir en el triunfo o fracaso de sus intereses. Para el primero, la supervivencia del Estado Confederado era un factor de distracción al gobierno de los Estados Unidos. Para el segundo, la derrota de los confederados daba margen de acción a los Estados

En diversos lugares la población apoyaba a los liberales y estaban en contra de la intervención. Pero como el ejército había sido desmantelado en el último sitio de Puebla, se empezaron a organizar guerrillas en contra del invasor. Ante su proliferación, Forey publicó el decreto del 20 de junio de 1863, que tipificaba a los guerrilleros como "malhechores armados", mismos que serían juzgados en cortes marciales y sus sentencias ejecutadas en 24 horas. Era un decreto contradictorio, porque ordenaba a juzgar criminales comunes como militares. También es cierto que el caos y el bandidaje reinaba en la República, ya fuera de los mismos soldados mexicanos que pertenecían al partido conservador, como los hermanos Troncoso, o de aquellos liberales que se habían quedado dispersos o, simplemente, de delincuentes comunes. En la lucha contra los "malhechores" participaron no solo los militares y los prefectos, sino también los hacendados, que empezaron a armar a sus trabajadores para defender sus bienes. En Hidalgo, por ejemplo, los hacendados comentaban:

> …día a día nos traen muertos, heridos y prisioneros, pertenecientes a las pequeñas partidas de bandidos que mucho tiempo han estado asolando estos andurriales… De las siete municipalidades de este Distrito, la peor es Pachuca, y sobre todo la ciudad, foco de descontentos y aun de gentes interesadas en el desorden. Pero con la buena dirección de D. Macario, (el prefecto) y que la Regencia no le retire su protección, pueden contar con que en dos meses estamos quitados de penas por acá.[36]

Unidos y favorecía el triunfo de las fuerzas liberales sobre la monarquía extranjera. Brian Hamnett, *Juárez,* United Kingdom, Longman Group, 1994, p. 171.

[36] Manuel Fuertes al coronel D.J.H. González, desde Pachuca, el 27 de julio de 1863. Genaro García, *Correspondencia Secreta de los Principales intervencionistas mexicanos, tercera y última parte, Historia del proyecto del Concordato mexicano y documentos sobre la Reforma é invasión francesa,* Tomo XIII, México, Librería de la Vda. De Ch. Bouret, 14- cinco de mayo-14, 1907, pp. 65-67.

En toda la República los asaltos, la inseguridad de los caminos, el robo a las haciendas y demás instalaciones fabriles y mineras continuaron más allá del periodo.

El 17 de junio de 1863, tres días antes de la publicación del decreto de Forey, el Deán del cabildo dio a conocer que el ingreso del arzobispo Labastida a la ciudad era inminente. Ante esa situación, era necesario buscar la casa, además de adecuarla, en donde iba a vivir, en virtud de que no podía instalarse en el palacio arzobispal que, además de estar muy maltratado, había sido ocupado por la tropa francesa.[37] A pesar de ello, como estaban en muy buenos términos con los franceses, pensaban que se hiciera una propuesta al general Forey para que se devolviera el edificio del arzobispado. Con mayor razón, cuando el arzobispo y el señor Juan Ormaechea habían sido electos miembro del Poder Ejecutivo Nacional.[38] No obstante, el señor Forey sólo entregó el primer patio del palacio. Labastida tuvo que vivir fuera del palacio arzobispal.

En septiembre, el cabildo eclesiástico se preparaba para recibir al arzobispo.[39] Como una comisión del Ayuntamiento deseaba conocer las actividades que se realizarían para recibirlo y el papel que en ellas desempeñarían, se acordó que una comisión del Ayuntamiento fuera al palacio arzobispal, el día que fuera designado por el arzo-

---

[37] Acta del Cabildo del 17 de junio de 1863. Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México, Rollo 1241, Actas del Ilmo y Venerable Cabildo Metropolitano de México, libro 87. Comienza en 7 de enero de 1861 y concluye el 1º de febrero de 1865.

[38] El canónigo Juan Ormaechea fue notificado que, en ejecución del artículo sexto del decreto del 16 que junio, había sido nombrado miembro suplente del Poder Ejecutivo Nacional. De hecho, Ormaechea sustituía al arzobispo, en tanto llegara. Acta del Cabildo Metropolitano del 25 de junio de 1863. Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México, Rollo 1241, Actas del Ilmo y Venerable Cabildo Metropolitano de México, libro 87. Comienza en 7 de enero de 1861 y concluye el 1º de febrero de 1865.

[39] Acta del cabildo del 10 de septiembre de 1863. Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México, Rollo 1241, Actas del Ilmo y Venerable Cabildo Metropolitano de México, libro 87. Comienza en 7 de enero de 1861 y concluye el 1º de febrero de 1865.

bispo, y que de ahí saldría para entrar a la Catedral por la puerta del poniente, donde el arzobispo sería recibido por todos los señores capitulares. Posteriormente, el arzobispo sería conducido al presbiterio, en donde el Secretario leería la Bula de Pontífice dirigida al Pueblo. Verificada esa ceremonia, se cantaría el *Te Deum*. Al terminar la ceremonia, los Capitulares acompañarían al arzobispo hasta la puerta de la Catedral. Posteriormente, no como cuerpo eclesiástico, sino cada quien en lo particular, irían al arzobispado a felicitarlo.[40]

El arzobispo Labastida llegó a la Ciudad de México el 11de octubre de 1863, contando con amplias facultades para arreglar los asuntos de la Iglesia, tal y como se entendía en Roma: restituyendo a la Iglesia su antiguo poder y gloria. Comentaba que había sido recibido en la Villa de Guadalupe por multitud de amigos, especialmente morelianos, y por las comisiones de las corporaciones y autoridades de la capital. Todo se había hecho con bastante solemnidad. Pero, dándole razón a los escritos que se habían publicado sobre la recepción de Puebla, le contó a Gutiérrez de Estrada, que no sabía qué había tenido la de Puebla, que había sido muy superior: "fue más cordial, tal vez el concurso de la autoridad francesa… que por desgracia faltó aquí", no por la falta de disposición de las autoridades:

> …sino por el empeño que se tuvo, de buena o mala fe, en que no tomaran parte… porque pudo ser el móvil o un exceso de nacionalismo mal entendido, o el deseo de cortar el suelo a la influencia clerical.[41]

Las relaciones del arzobispo con el cabildo fueron armónicas desde su presentación y asistencia al mismo, el 16 de octubre de 1863,

---

[40] Acta del cabildo del 30 de septiembre de 1863. Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México, Rollo 1241, Actas del Ilmo y Venerable Cabildo Metropolitano de México, libro 87. Comienza en 7 de enero de 1861 y concluye el 1º de febrero de 1865.

[41] Labastida a Gutiérrez de Estrada, desde México, el 22 de octubre de 1863. Archivo Particular de Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, conservado en manos privadas. Sin catalogar. De ahora en adelante, APPALDMP.

cinco días después de haber ingresado a la Ciudad de México, hasta su muerte en 1891. Incluso, en la sesión del 16 de octubre de 1863, la primera en que acudía a su cabildo, se quedó conversando con los capitulares hasta las doce y media, cuando se retiró. Todos los capitulares salieron y estuvieron con él hasta que montó en su coche. Entonces se iniciaba una nueva etapa en la vida de Labastida, más azarosa y más difícil que la que había vivido de 1856 a 1863.

Los canónigos, que habían pasado por circunstancias adversas y desventuradas, ya viejos y enfermos, sufrieron un proceso de pauperización hasta entonces desconocido. La extracción o donación de recursos para fortalecer al gobierno en las guerras de intervención que sufrió el país —antes de que se diera la francesa y para sostener las necesidades perentorias de los Supremos Gobiernos nacionales y más tarde para sostener la guerra de los conservadores en contra de los liberales— mermaron evidentemente la antigua riqueza del arzobispado. Las leyes liberales de desamortización y nacionalización de los bienes de manos muertas y la pobreza e inactividad productiva que se extendió por el país durante estos terribles años de conflictos armados completaron el cuadro. La antigua bonanza económica se había esfumado y hubo ocasiones en que no había suficientes ingresos para pagar las mesadas de los señores canónigos ni para sostener el culto con el antiguo esplendor capitalino. De ahí que empezaron a concentrar su preocupación en su propia supervivencia humana. Esa preocupación los llevó a negarse, sistemáticamente hasta 1873, a cubrir las plazas vacantes en el cabildo que se habían incrementado con los nombramientos de Gárate como obispo de Querétaro, de Covarrubias de Oaxaca y Juan de Ormaechea como obispo de Tulancingo.

Los canónigos estaban satisfechos con sobrevivir, mientras que el nuevo arzobispo deseaba un cabildo como el que había tenido en Puebla y como el de Morelia en tiempos del señor Portugal. En abril de 1864, en negociación con el Deán Manuel Moreno y Jove, el arzobispo pensó que se podían proveer dos canonjías de gracias, dos raciones y dos medias raciones. El Deán del cabildo sólo quería tres

nuevas dignidades: el Deán y el chantre, que ya eran posiciones ocupadas, y el maestrescuelas que era una posición vacante. Más tarde, decía, cuando vacare la chantería se podía suspender porque era inútil "cuando no había orquesta". En cambio, la tesorería sí era necesaria. Pero el arzobispo no estuvo de acuerdo. Lo menos que podía tener su cabildo eran doce canónigos: "cuatro señores dignidades, cinco señores canónigos y tres prebendados de entera ración". Las dignidades serían: el Deán, el arcediano, el chantre y el maestrescuelas.[42] La diferencia del número de piezas, como decía Labastida, era enorme. En 1832, por ejemplo, el cabildo metropolitano estaba formado por cinco dignidades, 10 canongías, 6 prebendados de completa ración y 6 de media ración. Había en total 27 piezas. El arzobispo deseaba que hubiera 12, menos de la mitad que en 1832.

Es cierto que los diezmos de la Iglesia en esos años, cuando el cabildo contaba con 27 piezas, como ellos decían, eran muy cuantiosos. Esa abundancia se daba, como decía Joaquín Primo de Rivera, "por la amplia extensión de este arzobispado, de la piedad fervorosa de los antiguos hacendados y labradores, y a la fuerza moral de las ideas reinantes por nuestros abuelos en nuestra patria, y ayudada de la coacción civil que sostenía ese principio religioso".[43] A pesar del notable descenso que sufría el fondo de diezmos en cada década, de 1801 hasta 1860 fue capaz de sostener al prelado y al cabildo con 27 posiciones, como dignidades, canónigos y prebendados, además de los diversos empleados de la haceduría y clavería y sostenimiento del culto.

En 1864, sin embargo, la baja de los diezmos parecía duradera e irremediable. Primo de Rivera, en 1871, sintetizó las razones que explicaban la disminución tan grande del diezmo en los últimos treinta años:

---

[42] Acta del Cabildo Metropolitano del 15 de abril de 1864. Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México, años 1861-1869, libro 86.

[43] Proyecto de Haceduría. Proyecto de nueva administración de diezmos y administración en la Santa Iglesia Catedral de México en virtud de las nuevas facultades que para ello tiene el actual Ilmo. Sr. Arzobispo Dr. D. Pelagio Antonio de Labastida. Elaborado por Joaquín Primo de Rivera el 24 de septiembre de 1871. Cuando regresó al país el arzobispo Labastida, después de su segundo destierro.

Comienza el mal por el trastorno político del país, que descompuso y sigue perjudicando las fortunas de los particulares: se infiltraron en el país las malas ideas contra la religión; el desprecio de las cosas santas y de los ministros de Dios, se rebajaron los bienes de la Iglesia con préstamos cuantiosísimos al erario público; pasaron muchas propiedades a personas extranjeras de diversos cultos e indiferentes en el catolicismo; vino por último la persecución declarada a la Iglesia, que tuvo por uno de sus objetos principales la expropiación y destrucción de cuanto pertenecía en bienes, derechos y alhajas de cualquier valor; todavía vino otro mal para esta Iglesia Mexicana en el punto de hacienda, de que se trata: esta fue la división de los obispados, y por lo mismo la desmembración del arzobispado de México. En ese arreglo de Mitras la nuestra perdió las buenas Colecturías de Querétaro, San Juan del Río, Tulancigo, Apam, Ixmiquilpan, Huejutla, Acapulco con Chilpancingo y Coyuca, Taxco y Tepecuacuilco; y aunque todas ellas se habían resentido ya de los descuidados y tortuosas manejos de sus administradores que las hacían casi improductibles, en comparación de la importancia de sus elementos productible, sin embargo, las cinco primeras todavía produjeron en 1860, siete mil quinientos noventa pesos, y las otras cinco restantes desde años anteriores hasta el de 1863 produjeron 3,851 pesos un real siete granos, ascendiendo ambas cantidades a la de 11,549 pesos once granos; de manera que a pesar de su mala administración, puede calcularse la falta de esas Colecturías aproximadamente en la suma de diez o doce mil pesos anuales.[44]

[44] Proyecto de Haceduría. Proyecto de nueva administración de diezmos y administración en la Santa Iglesia Catedral de México en virtud de las nuevas facultades que para ello tiene el actual Ilmo. Sr. Arzobispo Dr. D. Pelagio Antonio de Labatida. Elaborado por Joaquín Primo de Rivera el 24 de septiembre de 1871. Cuando regresó al país el arzobispo Labastida, después de su segundo destierro.

En 1860, la Iglesia metropolitana se había transformado. Ya no era una Iglesia rica; era una Iglesia pobre. De su antigua grandeza, decía Primo de Rivera, sólo le había quedado la "costumbre de repartir en números vacíos, lo que antes repartía en numerario". Aglomeraba deudas y deudas en sus cuentas numéricas y "ocupa entendimientos y manos en sacar esas deudas, sin más resultado que el convencimiento de no poder cubrir ni ahora ni nunca, (esos adeudos)". Aquellos ingresos por aniversarios, ya no existían. Para bien o para mal, la Iglesia sólo contaba con el inseguro pago de algunos diezmos.[45]

A pesar de la miseria, que los canónigos percibían con toda dureza porque algunos habían vivido la riqueza de otros años, el 19 de abril efectuaron las elecciones de las dignidades que deseaba el arzobispo. Los elegidos fueron el licenciado don Gabriel Legareta para arcediano, el señor Zedillo para maestrescuelas, José Alonso Terán para maestrescuelas y el Deán Manuel Moreno y Jove. Las canonjías fueron ocupadas por Eulogio María Cárdenas, ocuparía la sexta canonjía, Agustín Rada para la cuarta canonjía, Joaquín Primo de Rivera fue electo para la primera prebenda de entera ración, para la segunda fue elegido Próspero María Alarcón, para la tercera, el licenciado Gil Alamán. Los canónigos que ya estaban eran los señores Domingo de la Fuente, Alba, y Zurita.

El arzobispo podía estar satisfecho. Para tranquilizar a los canónigos, angustiados por los recursos, les indicó que si había problemas para cubrir las mesadas que le avisaran y que él las supliría. Los recursos provendrían de las negociaciones que haría con los compradores de los bienes de la Iglesia y por los arreglos con los deudores de diezmos, las famosas igualas para que cubrieran una parte de lo adeudado. Los recursos no entrarían de forma abundante, como lo harían a partir de 1875, pero sí servirían para sostener a los 12 integrantes del cabildo.

El temor de los canónigos a la pobreza no era un invento. Durante los últimos años, "la época fatal" por la que se acababa

---

[45] *Ídem.*

de pasar (de 1855 a 1861) había afectado de forma notable a la agricultura. Por eso muchos católicos no podían pagar el diezmo, no había producción para hacerlo. Como dijera el bachiller don Felipe Oropeza, párroco de San Antonio Huisquilucan, la desmoralización había cundido en todas las clases y no había recursos para atender al culto. En el caso del arzobispado, la recolección del diezmo también se había afectado por la erección de las mitras de Querétaro y Tulancingo, tal y como registraría Primo de Rivera en 1871. La situación era tan grave que los jueces hacedores, José Miguel Zurita y José Alonso Terán, señalaron que no sabían ya de dónde hacer economías "que parecen ya imposibles". Pensaban que la Iglesia ya no podría sobrevivir atendiendo como antes los objetos indispensables.

La escasez de recursos se encontraba detrás de las tensiones que se suscitaban en el cabildo con cada una de las resoluciones del arzobispo que afectaran los fondos.[46] Sin embargo, nunca se llegó a las disputas ásperas que habían sucedido en tiempos de Lázaro de la Garza y Ballesteros. La diferencia radicaba en la personalidad de Labastida y Dávalos, y en la renovación del cabildo.

No sólo el cabildo eclesiástico se había transformado. También la sociedad mexicana. Una muestra del cambio radical que se había

---

[46] Los empleados y padres que trabajaban en la Catedral también enfrentaban la negativa del cabildo cuando solicitaban aumento de salarios. Por ejemplo, el padre maestro de ceremonias había solicitado que, por la disminución del clero de la arquidiócesis por la erección de los obispados de Querétaro, Tulancingo y Chilapa, se le concediera el sueldo que disfrutaba en tiempos normales el Maestro de Ceremonias. Pero el cabildo le negó la petición diciendo que el mismo argumento que él había usado para solicitar se usaba para negárselo: las entradas eran menores desde la erección de los nuevos obispados. Acta del Cabildo Metropolitano del 2 de junio de 1865. Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México, años 1861-1869, libro 88. Por la pobreza, los padres sacristanes habían caído en el robo de bienes de la Iglesia. Como en ocasiones era imposible que pudieran pagar con sus salarios lo que extraían, el Cabildo decidió que si algo se perdía en la Catedral todos los padres sacristanes tendrían que pagar las piezas "extraviadas". De esa manera se cuidarían unos a otros. Acta del Cabildo Metropolitano del 16 de mayo de 1865. Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México, años 1861-1869, libro 88.

efectuado en las prácticas religiosas se podía observar en que la población ya no cumplía el precepto pascual. Entre 1856 y 1857, una de las preocupaciones de los católicos, en los momentos más álgidos de la aplicación de la Ley Lerdo, era lograr la intervención del Papa, a fin de que los eximiera de la excomunión lanzada por el arzobispo de la Garza contra todos aquellos que se habían adjudicado bienes de la Iglesia para poder cumplir con el precepto pascual. Una década más tarde, los canónigos mismos habían dejado de dar importancia al precepto pascual; la secularización de la sociedad mexicana se había iniciado de forma abrupta y no tenía retorno. A pesar de ese proceso, el cabildo organizaba y estaba a cargo de las procesiones que se hacían. La de la letanía el día de San Marcos, la procesión del Rosario, la del día del patrocinio de San José, y en junio, la procesión del Corpus que salía por la calle de Tacuba, San José el Real y otras calles de Plateros.

En mayo de 1864, cuando estaba próxima la entrada del emperador a México, el Cabildo Eclesiástico escribió una manifestación que expresaba lo que esperaba el clero mexicano del nuevo soberano. Dicha manifestación, que el arzobispo Labastida le entregaría personalmente, señalaba que los súbditos del emperador eran católicos. Ninguno de los atentados que se habían cometido contra su fe ni la persecución que se había hecho a la Iglesia produjo los resultados esperados. Ni su creencia ni su fervor habían disminuido. Daban gracias a Dios los canónigos por el advenimiento de su Majestad al trono y felicitaban a los mexicanos porque ese suceso era una garantía de felicidad para la región "tan trabajada por guerras intestinas". Sabían que la tarea que emprendía, de hacer figurar al país entre las naciones más importantes, era ardua y difícil, pero contaría con la cooperación de los mexicanos y, sobre todo, con el auxilio de Dios.

Los canónigos halagaban al emperador reconociendo el gran sacrificio que había hecho al dejar Europa y la altísima posición que ocupaba para venir a México a "hacer el bien en la más completa abnegación de sí mismo y con las intenciones más primas".

También referían gran afecto a la emperatriz Carlota. Sin embargo, lo más notable es que los canónigos mostraron la dirección de Labastida cuando expresaron la confianza que tenían en que protegería la religión santa de los mexicanos:

> ¿Quién podrá poner en duda ni por un solo momento, que en su Príncipe piadoso y tan acreditado ya, por su tino y prudencia en el manejo y dirección de los negocios, implicará todos sus esfuerzos valiéndose de los medios... que a su recto juicio parezcan oportunos para que nuestra Religión divina sea debidamente respetada y cese el estado lamentable a que nos ha (sometido)... la infeliz subversión de los sacros principios. Encuentra este Cabildo y todos los mexicanos, un motivo para que suba de punto el gozo...al ver abierta una nueva página en la historia de México, que confiamos contendrá la solución de los sucesos de una época felicísima…[47]

Al arribo de Maximiliano a la Ciudad de México, el 12 de junio de 1864, los obispos publicaron una Carta Pastoral Colectiva.[48] La carta expresaba el regocijo de los pastores porque se iniciaba en

---

[47] Acta del cabildo eclesiástico de México del 16 de mayo de 1864. Condumex, Fondo CDXXXIII. Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México. Rollo 1241. Vol. No. 87, Exp. 9 Red 12.

[48] La Carta pastoral estaba firmada el 12 de junio de 1864, por la mayoría de los arzobispos y obispos del país: por Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, arzobispo de México, Clemente de Jesús Munguía, arzobispo de Michoacán, Carlos María Colina, obispo de Puebla, José María Covarrubias, obispo de Oaxaca, Fr. Francisco Ramírez, obispo de Caradro, Bernardo Gárate, obispo de Querétaro, Juan B. Ormaechea, obispo de Tulancingo, Manuel Ladrón de Guevara, obispo de Chiapas, Francisco Suárez Bezares, obispo de Veracruz, José Antonio de la Peña, obispo de Zamora y Ambrosio Serrano, obispo de Chilapa. Faltó la firma del arzobispo Espinosa, de Guadalajara, y la de los obispos de Sonora y Monterrey. En Alcalá Alfonso y Olimón Manuel, Episcopado y gobierno en México. *Cartas Pastorales colectivas del Episcopado Mexicano 1859-1875*, México, Ediciones Paulinas S.A. 1989, pp. 111-121.

México una nueva era, que sería de desdicha o de ventura según lo que cada uno hiciera con la gracia que había concedido Dios a la nación. Esa entrada y el resto de la carta muestran con toda nitidez que el episcopado, dirigido por Labastida, cuestionaba el éxito del imperio de Maximiliano y lo hacía depender de la postura que sostuviera con respecto a los bienes de la Iglesia. De forma extraordinaria, los obispos condenaban el pasado y vinculaban el inicio del Imperio con la voluntad de Dios, asentando que nada sucedía al azar, tampoco el imperio de Maximiliano. Todo lo que había sucedido en los pasados cuarenta años, incluso la última revolución, formaba parte de los designios de Dios.

Durante el Segundo Imperio Mexicano, los estira y afloja entre el cabildo y el arzobispo se dieron en torno a los gastos. En todo lo demás, aun incluso con su reiterada renuencia a financiar las demandas del arzobispo, que eran las de la Iglesia, admiraban mucho a su prelado y sentían que, de nueva cuenta, estaban en el centro de las decisiones que se tomaban sobre el país. Pero ellos no actuaban. Era el arzobispo en unión de sus pares el que enfrentaba las decisiones de Maximiliano. Las negociaciones políticas para atender la problemática que estaba generando la actitud liberal de Maximiliano, no le impidieron al arzobispo atender los asuntos eclesiásticos de su diócesis. Con una preocupación, que conservará a lo largo de su vida, instruyó a su cabildo para quitar "algunas corruptelas y abusos que se habían introducido no obstante las leyes de la Iglesia y las disposiciones que con anterioridad se ha dictado por esta Sagrada Mitra". También prohibió la participación de las "señoras" en las funciones eclesiásticas y, en general, en todas aquellas prácticas que podrían ser ocasión para la concupiscencia.

Ante la salida del arzobispo Labastida, el 5 de febrero de 1867, y las circunstancias políticas que vivió el país a la caída del Imperio y el restablecimiento de la República, los canónigos de México determinaron suspender la celebración de cabildos el 18 de junio de 1867, un día antes de que Maximiliano

fuera fusilado. No se volvieron a reunir hasta el 23 de abril de 1868. Además se había restablecido el decreto del 30 de agosto de 1862, que prohibía la reunión de los cabildos. Por esa razón, como anotara el Pro secretario del cabildo, el presbítero Pedro Capilla, "habían tenido muchas interrupciones". En realidad, no se reunían por temor a las represalias por desafiar la ley.[49] Así, los asuntos más importantes los trataban uno a uno en sus domicilios particulares. Aun cuando el archivo del arzobispo Labastida, el resguardado por la Mitra, no fue saqueado, es evidente que las actividades de la Mitra también sufrieron cierto desajuste, porque la información sobre ese periodo se inicia, formalmente, en septiembre de 1867. Por eso pienso que, desafortunadamente para los historiadores, no quedaron registros escritos que permitan reconstruir las circunstancias vividas en el arzobispado en el momento y después de la salida del arzobispo Labastida.[50]

Los pocos expedientes del arzobispado y de la Catedral Metropolitana no proporcionan una idea de lo que se vivió en el país a la salida del arzobispo en febrero de 1867. No obstante, se cuenta con algunos informes de los obispos que permanecieron en la República. Uno de ellos fue el obispo de Puebla, Carlos María Colina, quien había dispuesto salir de Veracruz en abril. No obstante, no pudo efectuar su viaje. Así que se encontraba en la cabecera de su diócesis al momento del triunfo liberal y cuando la plaza de Puebla fue tomada, el 2 de abril. Pasó el obispo, en ese momento, enormes penurias y hasta el riesgo de ser fusilado,

[49] El archivo de la Mitra de Guadalajara también carecía de documentos porque el gobierno civil se había apoderado "de todos los papeles que existían antes de junio de 1867 y no haberse logrado su devolución a pesar de las demandas hechas por nuestra parte". Archivo Histórico del Arzobispado de México, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Catedral de Guadalajara, Caja 64, Exp. 65. De ahora en adelante AHAM.

[50] Exposición del obispo de Puebla Carlos María Colina, al Presidente de la República, Benito Juárez, el 27 de septiembre de 1867. Archivio Segreto Vaticano, Segreteria Affari Eclesiastici Straordinari, Pos. 185, Fasc. 656. De ahora en adelante, ASV. AES.

junto con el obispo Verea,[51] por el solo hecho de ser obispos. Además, ambos carecían de recursos para poder embarcarse.[52] Por otra parte, el puerto de Veracruz estuvo franco hasta el mes de junio, en que ya no tenía objeto su salida para participar en la reunión convocada por el Santo Padre. Su recuento de lo vivido al triunfo de los liberales muestra la fortaleza de estos obispos de la segunda generación.

El obispo Colina dio cuenta de la pasión con la que los liberales recuperaron y aplicaron todas las leyes que se habían publicado durante los años de la guerra. Esa actividad se dio por el decreto, publicado el 4 de abril, en que se renovaban y mandaban cumplir todas las Leyes de Reforma, incluyendo en esa categoría, aun algunas otras disposiciones que a todo buen entender, decía el obispo, "sólo han sido de circunstancias y que ni son ni pueden llamarse leyes…". Bajo ese decreto, se sellaron las oficinas eclesiásticas del palacio episcopal de Puebla, en donde estaban depositados los Archivos generales, la contaduría, y el tribunal eclesiástico o sala de Justicia en que despacha el provisor. Se fortaleció la creación del Registro civil y se privó a la Iglesia de la jurisdicción de los cementerios. También se prohibieron las procesiones religiosas, la salida del viático, el uso de los trajes eclesiásticos y se mandaron exclaustrar, en un término de tres días, todas las religiosas que había en las doce comunidades de la ciudad. El 7 de abril, se reglamentó el toque de campanas prohibiéndose todos los que hasta ese día se usaban (los toques diarios para celebrar los oficios de la Catedral, los de rogativas contra la tempestad entre otros). Al igual que en México, se procedió a revisar las oficinas eclesiásticas de la Catedral, se extinguió el seminario y se ocupó su edificio. El 24 del mismo mes, se mandó cumplir el decreto del 13 de marzo de 1863, concerniente a los votos monásticos, y las penas que se

---

51 El señor Verea se hallaba en su compañía desde que había terminado la Junta Eclesiástica celebrada en México para revisar el concordato, a finales de 1866.

52 El obispo Verea había partido para su diócesis, por tierra, el 23 de julio. El obispo Colina pensaba que en agosto ya se encontraría en su diócesis.

habían prometido, incluyendo la pena de muerte, a todos aquellos sacerdotes que hospedaran a las religiosas exclaustradas. Se restableció el decreto del 30 de agosto de 1862 que había suprimido, durante la crisis generada por la intervención, "los cabildos eclesiásticos en toda la república, con excepción del de Guadalajara".[53]

El triunfo de los liberales, y el inicio del gobierno de don Benito Juárez en toda la república, no en una parte de ella, se acompañó del malestar, el acoso y la persecución de todos aquellos, los conservadores, liberales moderados y monárquicos, que habían apoyado al imperio de Maximiliano. Ese malestar se expresó en la renuencia de los diputados y los funcionarios más allegados a don Benito para conceder una amnistía amplia a todos los imperialistas, tal y como había sucedido en 1861. Cuando se concedió la amnistía, en 1870, contenía restricciones que, por ejemplo, incluían al arzobispo Labastida por haber sido colaborador directo de Maximiliano. Los resentimientos y odios, acumulados en tantos años, se encuentran atrás de la medida de confiscar las propiedades de los particulares que habían sido imperialistas y para incentivar la aplicación de las leyes en el caso de aquellos bienes eclesiásticos que todavía quedaban sin adjudicar o vender. Por su parte, el clero tuvo que enfrentar la aplicación rigurosa y sistemática de las Leyes de Reforma en su primer nivel de atención: el parroquial. En 1867, varios bienes parroquiales, como eran las casas curales y sus huertas, y los cementerios, suscitaron la codicia de los nuevos funcionarios públicos del Registro Civil.

El gusto del poder adquirido por los militantes del partido liberal en el mundo parroquial, que no sólo los distinguía de sus vecinos, como autoridades civiles, sino que los encumbraba por encima de todos por ejercer y aplicar la ley, se expresó en la vida cotidiana. Como el registro exigía, por ley, la anotación oficial de los nacimientos, matrimonios y muertes, los jueces disputa-

---

[53] Carlos María Colina, obispo de Puebla, al presidente de la República, Benito Juárez, el 21 de septiembre de 1867. ASV. AES. Pos. 185, Fasc. 656, año 1867, pp. 73-84.

ban a los párrocos, su contraparte sagrada, la celebración de los sacramentos. Esta pugna consumió la energía de todos los involucrados, jueces, párrocos y población, durante el gobierno del presidente Juárez, de 1867 a 1872.

Mientras el arzobispo estaba en Europa, de 1867 a 1871, el conflicto alcanzaba niveles alarmantes por la exigencia de unos y la renuencia de los otros a seguir las disposiciones de las Leyes de Reforma. La diatriba fue denunciada por los gobernadores de la Mitra de México, por ausencia del arzobispo, ante las instancias federales correspondientes, representadas por el poderoso ministro del gabinete del presidente Sebastián Lerdo de Tejada. Los gobernadores acusaban a los jueces del Registro por no cumplir con las Leyes de Reforma, tanto de la separación de la Iglesia y el Estado como las de bienes nacionalizados, que habían exceptuado las casas curales y sus huertas. Estas últimas estaban siendo denunciadas o simplemente eran apropiadas por los funcionarios públicos, para oficinas y casas de habitación. Más tarde se destinarían al establecimiento de escuelas de primeras letras. De una u otra manera, se trataba de un despojo fuera de la ley que continuaría durante el Porfiriato y, si soy estricta, hasta la época de los gobiernos emanados de la Revolución de 1910.[54]

Aun cuando el gobierno federal exigía el respeto de las Leyes de Reforma, las autoridades locales hacían caso omiso de las recomendaciones. Las líneas de mando no estaban establecidas y parecía que para algunos había llegado la oportunidad de beneficiarse de los años de guerra, sirviéndose por sí mismos los beneficios esperados. La República parecía ingobernable.

No obstante, el acoso de los jueces del Registro Civil era solo uno de los problemas que tenían los párrocos. Lo más grave era la pobreza en que se encontraba la mayoría de los feligreses des-

---

[54] El gobernador de Querétaro, el famoso Saturnino Osornio, en 1927 presidente municipal de San Juan del Río, se apropió de la casa cural de la parroquia. Sus herederos, hasta el día de hoy, viven en los terrenos en que estuviera la casa cural. Ver mi obra, *Génesis del porvenir. Sociedad y Política en Querétaro, 1913-1940,* México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

pués de tantos años de guerra. La situación económica era miserable porque las actividades productivas se habían paralizado. En la mayoría de las parroquias, el ministro y los servicios religiosos carecían del decoro y la dignidad que debería tener el primero y distinguir a los segundos. Muchas iglesias y casas curales estaban en ruinas o, amenazaban con derrumbarse porque no había recursos para repararlas. La población civil, en muchos casos, había perdido su conciencia religiosa y algunos párrocos habían relajado sus costumbres y descuidado sus obligaciones pastorales. Se habían convertido en piedra de escándalo.

El arzobispo Labastida percibió las condiciones de las parroquias y la situación religiosa de la población. Sabía, por la visita pastoral que había realizado de 1865 a 1866, que el espíritu católico de la población todavía podía restablecerse. Por eso instruyó a sus gobernadores para que sacerdotes notables del arzobispado efectuaran, en su nombre, la visita pastoral a todas las parroquias. De esa manera se podría saber su condición real y tomar previsiones pastorales adecuadas. La información proporcionada por los padres visitadores de 1868 a 1871 mostró que los problemas de los párrocos con los jueces del Registro Civil se mantuvieron durante todo ese periodo. Incluso se habían exacerbado, por la circular enviada por el gobierno federal el 20 de julio de 1868, que exigía la celebración del matrimonio civil antes del religioso. Si no lo hacían así, se impondría una multa. De esa manera, los feligreses que efectuaban antes el matrimonio religioso tenían que pagar una multa de diez pesos.[55] Esa misma disposición se repitió en la circular del 15 de agosto de 1872.

Sin embargo, desde 1872, los problemas con los jueces y funcionarios civiles tendieron a disminuir mientras se iniciaban nuevas problemáticas por la expansión protestante, la disiden-

55 José Alzota, encargado del convento de Tepotzotlán, a Tomás Barón, el 4 de agosto de 1875. Archivo Histórico del Arzobispado de México, Archivo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, Fondo Episcopal, Sección secretaría Arzobispal, Serie Parroquias, Caja 93, Exp. 21.

cia de varios sacerdotes y algunos canónigos, y la proliferación de los clubes masónicos. Desde otra perspectiva, los informes de las visitas pastorales proporcionan una radiografía de la situación del arzobispado de México durante los años que el arzobispo Labastida estuvo desterrado. En particular, muestran el deterioro espiritual que se había registrado en la mentalidad del clero, secular y regular, y en la población. La secularización de la sociedad había impactado a todos.

Es de destacar la escasa intervención de los canónigos del cabildo eclesiástico. Mientras los gobernadores de la Mitra enfrentaban al gobierno por los atropellos que ejercían las autoridades políticas, el cabildo eclesiástico se mantuvo sin celebrar reuniones hasta diciembre de 1868, cuando los canónigos empezaron a reunirse con cierta regularidad, porque el gobierno, aun cuando no derogó la ley que prohibía la reunión de los cabildos, había empezado a actuar con "cierto disimulo", como decía el obispo de Puebla.[56] Sin embargo, los canónigos temían las represalias y decidieron que los cabildos no fueran tan continuados porque podía llamar la atención del gobierno y así, "tener un disgusto". Así lo hicieron a pesar de la opinión del señor Legarreta, quien pensaba que no había problema porque a ninguna familia se le impedía reunirse a tratar sus asuntos y ellos se reunían como familia, para tratar los asuntos domésticos de la Iglesia.[57]

Desde 1861, el cabildo eclesiástico de México dejó de intervenir en la vida pública con la fuerza y la pasión que lo había distinguido en años anteriores. Algunas de las grandes personalidades que lo integraban fallecieron y otros fueron nombrados

[56] Acta del Cabildo Eclesiástico del 17 de diciembre de 1868. En este cabildo estuvieron presentes el señor Moreno y Jove, el Deán, Legarreta, Arcediano, de la Fuente, Chantre, Alba, Tesorero, Rada, Cárdenas, Primo y Alarcón.

[57] Acta del 14 de enero de 1869. Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México, Vol. No. 88, Exp. 9, red 12, Rollo 1242. Libro de Actas del Cabildo Metropolitano de México No. 89.

obispos. Las 27 piezas que lo formaban, desde su fundación, fueron una ilusión del pasado y sólo la energía y vitalidad del arzobispo designado en 1863, lograron que recuperara parte de su viejo esplendor. La negociación política les fue expropiada: era desarrollada por el arzobispo y, al salir al exilio en febrero de 1867, fue desarrollada por los gobernadores de la Mitra. El cabildo quedó disminuido y concentrado en las funciones religiosas.

II. Asociaciones, prácticas y protagonistas religiosos en el siglo XIX

"Mandándose por el decreto de veinticinco de junio último": argucias de Juan Bautista Alamán frente a la desamortización[1]

Diana Irina Córdoba Ramírez
Centro de Estudios Históricos – El Colegio de México

La definición de una cultura secular y laica durante el siglo XIX fue un proceso largo y complicado. Las instituciones políticas, la economía y los usos y las costumbres en lo cotidiano, caracterizaron a la sociedad mexicana como lo que hoy entendemos por una sociedad de antiguo régimen. Esos rasgos fueron atravesados, en mayor o menor medida, por el aliento centralista y modernizador que imprimió la administración de los Borbón. La Independencia profundizó esa tensión debido a la multiplicidad de actores y proyectos a los que dio cabida, pero, sobre todo, por la subyacente necesidad de organizar un Estado.

Uno de los rasgos que definieron a la nación independiente fue su carácter corporativo. La sociedad estaba estructurada por una serie de cuerpos y vínculos que, impuestos de ciertas obligaciones, disfrutaban de una serie de prerrogativas. Los individuos encontraron en las corporaciones protección, un sentido de pertenencia e incluso un rasgo de distinción. El liberalismo centró su crítica en el hecho de que el sujeto era rebasado por su pertenencia a esas comunidades económicas, políticas o religiosas. Los proyectos liberales se propusieron emancipar al individuo para conducir su vida al margen de los denostados cuerpos. Buscaron, en ocasiones sólo idealmente, una sociedad más igualitaria. Mermar a las corporaciones restringiría los privilegios y, también, entrañaba una afirmación del poder político del Estado. El liberalismo requería una nueva jerarquía, un Estado autónomo frente a otros actores.

---

[1] Agradezco al Dr. Andrés Lira sus sugerencias y comentarios para realizar esta investigación. En este trabajo se ha modernizado la ortografía.

Lo que se dice en relativamente pocas palabras fue un proceso que tuvo de fondo el cambio paulatino de la sociedad y algunos momentos coyunturales. Uno de estos momentos tuvo lugar en 1856, cuando Miguel Lerdo de Tejada, ministro de Hacienda del presidente sustituto Ignacio Comonfort, dio forma al decreto de *25 de junio*.

El decreto, también llamado Ley Lerdo, ordenó la desamortización de las fincas rústicas y urbanas que administraban como propietarias las corporaciones civiles y eclesiásticas. La medida ya se había ensayado en España y también en México, sin embargo, no en todo el país y no con una reglamentación amplia. Estas características nos invitan a observar las conductas que siguieron quienes debieron llevar a cabo la desamortización.

Está documentada la oposición que la alta clerecía manifestó frente al decreto. Persuasiones en tonos distintos y luego excomuniones se dirigieron a todos aquellos que lo obedecieran o ejecutaran. Hubo también representaciones que manifestaron el descontento social y la preocupación que provocaron los pasos vacilantes del gobierno de Comonfort para colocar al país y a la sociedad en una senda de cambio.[2]

Tanto Jan Bazant como Robert Knowlton han advertido la existencia de falsas adjudicaciones una vez iniciado el proceso de desamortización. Recientemente la historiografía nos ha explicado cómo la Ley Lerdo fue empleada, en abierta paradoja con sus fines, como un mecanismo de resistencia por distintas comunidades.[3] A título individual, las páginas del periódico *La*

---

2 Niceto de Zamacois, *Historia de México, desde sus tiempos más remotos hasta nuestros días, escrita en vista de todo lo que de irrecusable han dado a luz los más caracterizados historiadores, y en virtud de documentos auténticos, no publicados todavía, tomados del Archivo Nacional de México, de las bibliotecas públicas, y de los preciosos manuscritos que, hasta hace poco, existían en las de los conventos de aquel país*, Barcelona, J. F. Parres y cía. editores, 1880, t. xiv, pp. 238, 299-300, 1022-1023.

3 Jan Bazant, *Los bienes de la Iglesia en México (1856-1875). Aspectos económicos y sociales de la revolución liberal*, México, El Colegio de México,

Sociedad dan cuenta de un buen número de adjudicatarios que actuaron en defensa de la propiedad de algún convento, obra pía, cofradía o parroquia.

La gran oposición que las corporaciones de la Ciudad de México sostuvieron ante la Ley Lerdo no es desconocida para quien se ha acercado a los documentos notariales. Alegando "carecer de facultades para conocer del asunto" mayordomos y administradores dieron la espalda a los posibles adjudicatarios y a la autoridad civil que pretendió aplicar el decreto.

En medio de la conducta generalizada, destaca la de quienes no rechazaron adquirir propiedades de una institución —que ciertamente no vería con ello mermada su capacidad para asegurar la gloria eterna de las almas— como sucedió con el apoderado de una de las corporaciones civiles más antigua para 1856 y administrador de los bienes del Duque de Terranova y Monteleone, me refiero a Juan Bautista Alamán.

Abogado de profesión, Juan Bautista contaba con 29 años al promulgarse la Ley Lerdo. En 1851 Lucas Alamán, su padre, lo incorporó en asuntos diversos relativos a la administración de los bienes del duque con el objeto de que se familiarizara. El connotado administrador pretendía que a su falta Juan Bautista diera "razón de todo".[4] Al parecer, ya en 1852 el joven abogado administraba los bienes del Hospital de la Purísima Concepción y Jesús Nazareno –mejor conocido como Hospital de Jesús y parte del patrimonio del ducado–, aunque el poder por el que se

1977. Robert J. Knowlton, *Los bienes del clero y la reforma mexicana 1856-1910*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985. Emilio Kourí, "Aspectos económicos de la desamortización de las tierras de los pueblos en México (siglo xix)", en Rafael Doblado, Aurora Gómez Galvarriato y Graciela Márquez (comps.), *México y España. ¿Historias económicas paralelas?*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 315-329. J. Edgar Mendoza García, "La desamortización de la propiedad comunal en los pueblos chocholtecos, 1856-1900", en Carlos Sánchez Silva (coord.), *La desamortización civil en Oaxaca*, Oaxaca, Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, uam, 2007, pp. 65-102.

[4] Rafael Aguayo Spencer (comp.), *Obras de D. Lucas Alamán. Documentos diversos (Inéditos y muy raros)*, México, Editorial Jus, 1947, t. iv, p. 576.

le nombró administrador de los bienes del heredero de Hernán Cortés no fue expedido sino hasta el 27 de julio de 1853, en Palermo, luego del deceso de don Lucas.[5]

A diferencia de algunos representantes de los bienes de comunidad, Juan Bautista actuó en 1856 "… mandándose por el decreto de veinticinco de junio último".[6] Lo anterior significó que adjudicara sin dificultad aparente las propiedades del Hospital de Jesús en la ciudad.

La pobreza del erario no sería ningún misterio para el joven Alamán, como tampoco lo fueron las dificultades por las que atravesaba la administración de Comonfort. Con todo, apostar a la caída de la administración moderada y a la consecuente abrogación del decreto de 25 de junio era algo que para el otoño de 1856, sin plantearse imposible, conllevaba una gran incertidumbre: la de no saberse a ciencia cierta cuál de los dos bandos enfrentados —radicales y conservadores— se haría con el poder.

Juan Bautista se inclinó por resguardar el patrimonio que administraba, y entre el 9 y el 24 de septiembre de 1856, adjudicó, previo avalúo hecho por el arquitecto Manuel Gargollo y Parra, quince de las dieciséis propiedades que el duque poseyó en la Ciudad de México. ¿Cuáles son los datos que me inclinan a pen-

---

[5] Alejandro Mayagoitia, *Notas sobre la Familia Portu de Santa Fe de Guanajuato y algunas de sus alianzas: Mayor de Valle- Payno Bustamante: García de Malabear-Icaza*, México, Academia Mexicana de Genealogía y Heráldica, 2000, pp. 72-73. Agradezco al profesor Mayagoitia la fecha de nacimiento de Juan Bautista, misma que él ha podido determinar luego de nuevas pesquisas. Anne Staples, "Mujeres y dinero heredado, ganado o prestado. Las primeras décadas del siglo xix mexicano", en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Berta Ares Queija (coords.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, Sevilla-México, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, El Colegio de México, 2004, pp. 291-293. Rafael Aguayo Spencer (comp.), *Obras de D. Lucas Alamán. Documentos diversos (Inéditos y muy raros)*, México, Editorial Jus, 1947, t. iv, p. 613.

[6] Adjudicación, Francisco de Madariaga (426), 15 de septiembre de 1856, agncm, *fa*, vol. 2880, ff. 486r-494.

sar que se trató de una estrategia por parte del administrador y no de una anuencia sincera con la Ley Lerdo?

En primer término, la negativa inicial de Juan Bautista frente al decreto. El 26 de agosto de 1856, Miguel Lerdo de Tejada logró que Ignacio Ramírez, juez 6º de lo civil, le adjudicara la casa que arrendaba al Hospital de Jesús en la calle del Empedradillo. Cuando el juez requirió a Alamán para formalizar la petición del inquilino, el administrador respondió "no consentir en la adjudicación que se solicitaba".[7] Juan Bautista no pudo hacer nada para evitar que el decreto se aplicara, no frente al ministro a quien se le reconoció la autoría del mismo, pero sí en el caso de las otras fincas de la corporación.

En segundo término se encuentra la manera como el joven Alamán sorteó lo dispuesto por el decreto de *25 de junio*. Éste impidió que se hicieran descuentos al valor de los inmuebles, pues el monto total determinaba el pago que debía hacerse ante la Administración Principal de Rentas, es decir, el dinero líquido que recibía el erario para hacer frente a sus compromisos apremiantes.[8] Sin embargo, Juan Bautista adjudicó una finca a Luisa Arce de Arreguín en sólo dos terceras partes de su valor. A la casa que se encontró en el número 23 de la calle de Tacuba le descontó 4,500 pesos, al local que servía como palenque de gallos en las calles de Moras y Celaya le restó 5,200 y a la del número 4 de la calle del Empedradillo, 14,774 pesos alegando,

---

7 Adjudicación, Remigio Mateos (436), 26 de agosto de 1856, AGNCM, *FA*, vol. 2933, ff. 162r-166r.

8 Según el artículo 12º, sólo podría descontarse del precio total una cantidad "por guantes, traspaso o mejoras", siempre y cuando el adjudicatario no fuera el arrendatario. Artículo 12º del Decreto sobre desamortización de fincas rústicas y urbanas que administren como propietarios las corporaciones civiles o eclesiásticas de la república, en Manuel Dublán y José María Lozano, *Legislación Mexicana de Manuel Dublán y José María Lozano*, Mario A. Téllez G. y José López Fontes (comps.), México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, El Colegio de México, Escuela Libre de Derecho, Gobierno del Estado de México, Tribunal Superior de Justicia del Estado de México, 2004, [dvd], núm. 4715.

en abierta oposición a lo establecido en la ley, que era el valor de las mejoras hechas por el arrendatario.[9]

Incluso, y en su afán para que los bienes siguieran en manos conocidas, Juan Bautista pagó la cuarta parte de la alcabala y los gastos de la escritura de la finca que adjudicó a Merced Alvear de Viesca.[10] Con el pago de la alcabala se formalizó la adjudicación, esto es, se aseguró el destino del inmueble. La actitud posterior de los adjudicatarios permite advertir por qué motivo el administrador se ocupó de que el patrimonio permaneciera en poder de quien él había elegido.

Hay una singularidad más que apunta hacia la falsa adjudicación y la urgencia del joven Alamán por colocar los bienes en un grupo leal y cercano. Según la Ley Lerdo, los arrendatarios tenían preferencia para que los administradores de bienes de comunidad les adjudicaran las propiedades.[11] Veamos un ejemplo, Juan Bautista adjudicó a la citada Luisa Arce de Arreguín, bajo esta categoría, la casa número 4 en el callejón de la Cazuela y como venta convencional la número 25 de la calle de Tacuba. Aunque es posible que Luisa ocupara los dos inmuebles de manera simultánea, lo que pudo deberse a contar con algún tipo de establecimiento mercantil en uno y la residencia en el otro, o a que subarrendaba uno de los dos, parece haber pesado más la

---

9 Adjudicación, Francisco de Madariaga (426), 15 de septiembre de 1856, AGNCM, *FA*, vol. 2880, ff. 486r-494. Adjudicación, Francisco de Madariaga (426), 9 de septiembre de 1856, AGNCM, *FA*, vol. 2880, ff. 456-461. Adjudicación, Francisco de Madariaga (426), 11 de septiembre de 1856, AGNCM, *FA*, vol. 2880, ff. 466-472. Venta, Ramón de la Cueva (169), 17 de septiembre de 1856, AGNCM, *FA*, vol. 1025, ff. 736r-747.

10 Venta, Francisco de Madariaga (426), 19 de septiembre de 1856, AGNCM, *FA*, vol. 2880, ff. 505r-517.

11 Artículo 1º del Decreto sobre desamortización de fincas rústicas y urbanas que administren como propietarios las corporaciones civiles o eclesiásticas de la república, en Manuel Dublán y José María Lozano, *Legislación Mexicana de Manuel Dublán y José María Lozano*, Mario A. Téllez G. y José López Fontes (comps.), México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, El Colegio de México, Escuela Libre de Derecho, Gobierno del Estado de México, Tribunal Superior de Justicia del Estado de México, 2004, [dvd], núm. 4715.

confianza que Juan Bautista le tuvo.[12] Él reconoció que realizaba la venta para "evitar el daño que se seguiría al hospital si dicha finca saliese a almoneda a falta de adjudicador".[13]

La estrategia del joven Alamán fue más amplia. Dos de los inquilinos principales renunciaron al derecho que les otorgaba la Ley Lerdo, lo que obligó a Juan Bautista a realizar la venta convencional de esos bienes. Le preocupaba seguir el procedimiento para asegurar las propiedades, es por ello que se apegó al artículo 12º del reglamento del decreto de *25 de junio* que obligaba a obtener la autorización de la secretaría de Hacienda para realizar la venta.[14]

Las glosas que se añadieron a las escrituras revelan que el administrador recurrió al uso simulado de la ley tanto en las ventas anteriores como en otros momentos. El 9 de enero de 1861 una de esas glosas fue colocada en la escritura de adjudicación de la propiedad ubicada en la calle de Tacuba número 24. Para entonces el partido liberal había triunfado en la Guerra de Tres Años, la nacionalización de los bienes eclesiásticos había dado lugar a un número enorme de propietarios inciertos y las corporaciones civiles operaban en una ambigüedad legal en la que un revés podría llegar en cualquier momento.

---

[12] De hecho, una resolución del ministerio de Hacienda, de 9 de septiembre de 1856, autorizó la adjudicación de más de una propiedad al mismo individuo siempre y cuando éste ostentara el título de arrendatario ante la corporación. Blas José Gutiérrez, *Nuevo Código de la Reforma. Leyes de Reforma: colección de las disposiciones que se conocen con este nombre, publicadas desde el año de 1855 al de 1868 formada y anotada por el Lic. Blas José Gutiérrrez*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2009, t. ii, v. i, p. 145.

[13] Venta, Francisco de Madariaga (426), 15 de septiembre de 1856, agncm, *fa*, vol. 2880, ff. 486r-494.

[14] Venta, Francisco de Madariaga (426), 22 de septiembre de 1856, agncm, *fa*, vol. 2880, ff. 533r-542. Venta, Francisco de Madariaga (426), 24 de septiembre de 1856, agncm, *fa*, vol. 2880, ff. 546-554. Blas José Gutiérrez, *Nuevo Código de la Reforma. Leyes de Reforma: colección de las disposiciones que se conocen con este nombre, publicadas desde el año de 1855 al de 1868 formada y anotada por el Lic. Blas José Gutiérrrez*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2009, t. ii, v. i, p. 124.

Ejemplo de esa imprecisión son el decreto de Félix Zuloaga, que abrogó la Ley Lerdo el 28 de enero de 1858 y sólo se refirió a los bienes raíces de las corporaciones eclesiásticas;[15] la Ley de Nacionalización de bienes eclesiásticos[16] y el decreto de 2 de febrero de 1861, que secularizó los hospitales y establecimientos de beneficencia, sólo cuando fueron administrados por alguna corporación o autoridad religiosa.[17]

Las adjudicaciones realizadas en los bienes de las corporaciones civiles se encontraron, entonces, en un vacío legal que no fue normado sino hasta 1873.[18] Esa ambigüedad jurídica llevó, en 1861, a Juan Barbedillo y Juan Bautista a la notaría de Francisco

---

15 Casi en su último artículo –el 27º– el reglamento de esta disposición advirtió que las cancelaciones comprenderían "igualmente a las fundaciones pías de caridad y beneficencia, como hospitales, orfanatorios, hospicios y demás establecimientos de esta naturaleza". Blas José Gutiérrez, *Nuevo Código de la Reforma. Leyes de Reforma: colección de las disposiciones que se conocen con este nombre, publicadas desde el año de 1855 al de 1868 formada y anotada por el Lic. Blas José Gutiérrrez*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2009, t. ii, v. i, p. 785. *La Sociedad* (4 mar 1858), "Reglamento de la ley de 28 de enero último".

16 Ley de nacionalización de bienes eclesiásticos, en Manuel Dublán y José María Lozano, *Legislación Mexicana de Manuel Dublán y José María Lozano*, Mario A. Téllez G. y José López Fontes (comps.), México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, El Colegio de México, Escuela Libre de Derecho, Gobierno del Estado de México, Tribunal Superior de Justicia del Estado de México, 2004, [dvd], núm. 5053.

17 Artículo 1º del Decreto que seculariza los hospitales y establecimientos de beneficencia, en Manuel Dublán y José María Lozano, *Legislación Mexicana de Manuel Dublán y José María Lozano*, Mario A. Téllez G. y José López Fontes (comps.), México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, El Colegio de México, Escuela Libre de Derecho, Gobierno del Estado de México, Tribunal Superior de Justicia del Estado de México, 2004, [dvd], núm. 5188.

18 El 25 de septiembre de 1873 y el 14 de mayo de 1901 se sentaron las bases y se amplió la capacidad de las corporaciones civiles para poseer y administrar un patrimonio. En un proceso que, como ha advertido Andrés Lira, conllevó el cambio "del rígido molde doctrinal y legal individualista". Andrés Lira, "Los derechos del hombre, las personas morales y el juicio de amparo en los albores del siglo xx" en Jaime del Arenal Fenochio y Elisa Speckman Guerra (coords.), *El mundo del derecho. Aproximaciones a la cultura jurídica mexicana y novohispana*, México, UNAM, Porrúa, Escuela Libre de Derecho, 2009, pp. 118-120.

de Madariaga para asentar "que no debiendo producir ya efecto alguno la ley de veinte y ocho de Enero de cincuenta y ocho [y] su Reglamento de marzo siguiente, queda esta escritura viva y en toda su fuerza y vigor, y dueño de la casa a que se contrae dicho Señor Barbedillo".[19]

Juan Bautista defendió que la propiedad permaneciera en las manos del adjudicatario, con el fin de evitar que los bienes del duque de Monteleone dirigidos a la caridad quedaran expuestos a la ola de conflictos que resultaron de abrogaciones, disposiciones en contra y nuevas leyes que afectaron la propiedad corporativa.

Los esfuerzos del abogado fueron muy eficaces y el anterior no fue el único bien que Alamán se empeñó por mantener bajo el patrimonio que administró. En diciembre de 1863, cuando los liberales se encontraban replegados en el norte del país y le disputaban el gobierno a la Regencia que antecedió a Maximiliano de Habsburgo, el administrador del Hospital de Jesús ratificó el contenido de la escritura de adjudicación de la casa de Tacuba número 23. Al igual que en el ejemplo anterior, la escritura había sido anulada por efecto de la Ley de 28 de enero de 1858; para revertir el efecto de esta ley, Juan Bautista declaró que la anulación se había efectuado "sin consentimiento de las partes".[20] Dos años después, el 7 de septiembre de 1865, la Comisión revisora de las ventas de bienes de corporaciones civiles de la prefectura política de México indicó que el hospital seguía siendo el propietario del inmueble.

---

[19] "Se declaran nulas las disposiciones contenidas en la ley de 25 de Junio de 1856, y su reglamento de 30 de julio del mismo año, en que se previno la enajenación de los bienes raíces de corporaciones eclesiásticas". Blas José GUTIÉRREZ, *Nuevo Código de la Reforma. Leyes de Reforma: colección de las disposiciones que se conocen con este nombre, publicadas desde el año de 1855 al de 1868 formada y anotada por el Lic. Blas José Gutiérrez*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2009, t. II, v. I, p. 785. Adjudicación, Francisco de Madariaga (426), 10 de septiembre de 1856, AGNCM, *FA*, vol. 2880, ff. 458r-466.

[20] Adjudicación, Francisco de Madariaga (426), 9 de septiembre de 1856, AGNCM, *FA*, vol. 2880, ff. 456-461.

En otro caso, el 2 de mayo de 1865, el adjudicatario elegido por Juan Bautista para la casa ubicada en la misma calle de Tacuba, pero en el número 21, solicitó copia de la escritura por la que adquirió, en septiembre de 1856, la propiedad del inmueble. Según consta en una de las glosas de la misma escritura, Felipe Flores, arrendatario y adjudicador, no logró liquidar los 15,000 pesos en los que la propiedad fue valuada. Sin embargo, esto no impidió que en 1865 presentara ante la comisión revisora del Segundo Imperio la escritura de adjudicación. Recuerde el lector que por el decreto de 11 de mayo de ese año, el gobierno de Benito Juárez desconoció la revisión ordenada por el régimen de Maximiliano.[21] Creo que la finalidad del adjudicatario, al acatar una medida opuesta al régimen constitucional, fue evitar que la casa entrara al mercado inmobiliario. Tuvo éxito en 1881, casi treinta años después, cuando Concepción Álvarez de Escalante, como administradora de los bienes del menor —al parecer también su hijo, Luis Escalante— realizó la compra de la finca y entregó los 15,000 pesos a Alamán.[22]

Juan Bautista procuró por cuanto medio tuvo a su alcance controlar el destino de los bienes siempre aparentando observar las disposiciones que los desvinculaban. Sabemos, por el periódico de tendencia conservadora *La Sociedad*, que Merced Alvear de Viesca le compró, en septiembre de 1856, una casa en la calle del Empedradillo. Merced era la arrendataria de la finca y ofreció a Alamán "devolverla al hospital de Jesús… cuando las leyes lo permitiesen". En marzo de 1858, una vez que la Ley Lerdo había sido abrogada, esta adjudicataria manifestó, resuelta, que al hacer la compra "sólo [se] propu[so] evitar la pérdida de una fuerte

---

[21] Blas José Gutiérrez, *Nuevo Código de la Reforma. Leyes de Reforma: colección de las disposiciones que se conocen con este nombre, publicadas desde el año de 1855 al de 1868 formada y anotada por el Lic. Blas José Gutiérrrez*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2009, t. II, v. II, pp. 683-697.

[22] Adjudicación, Francisco de Madariaga (426), 12 de septiembre de 1856, AGNCM, *FA*, vol. 2880, ff. 472-476.

cantidad que había desembolsado en calidad de guantes, y salvar la mencionada casa al Hospital de Jesús de los funestos efectos de la ley de 25 de junio".[23] Agregó: "supliqué al Sr. Alamán recibiese la escritura a que me he referido; pero el mismo señor juzgó conveniente se difiriese igual negocio hasta la expedición de la última citada ley y su reglamento".[24]

Luego de ratificar en distintos momentos la adjudicación de la casa ubicada en el número 20 de la citada calle de Tacuba, Juan Bautista la compró a José Antonio Suárez, según indica la glosa anotada por el notario Fermín González Cosío en mayo de 1872.[25]

Las fuentes que he consultado refieren que, de las dieciséis propiedades del ducado, Juan Bautista perdió siete.[26] Éstas fueron las casas ubicadas en la calle de San José el Real número 4, los números 3, 4, 5 y 6 del Empedradillo, el número 5 del callejón de la Cazuela y el 26 de la calle de Tacuba.

Las glosas no me permiten reconstruir a cabalidad el camino que siguieron estos inmuebles, pero en 1873 José Luis Morales se hizo con la propiedad del primero por remate judicial y, en 1890, Luisa Jáuregui de Cipriani tenía la del último. Sé que tres de las fincas de la calle del Empedradillo terminaron en manos diversas a las elegidas por Juan Bautista. En 1862 Manuel E. Goitia entabló un juicio sobre preferencia de dominio y posesión

---

23 *La Sociedad* (12 de marzo 1858), "Devolución de fincas del clero".

24 *La Sociedad* (12 de marzo 1858), "Devolución de fincas del clero".

25 El 30 de abril de 1872 Alamán adquirió la casa en 26, 000 pesos, de los cuales siguió reconociendo al hospital 18 266.66. Venta, Ramón de la Cueva (169), 22 de septiembre de 1856, AGNCM, *FA*, vol. 1025, ff. 762-765.

26 Según una memoria hecha con base en las redenciones de capitales, el hospital de Jesús también perdió una casa ubicada en la calle de Nahuatlato número 1, pero sobre ésta no he localizado mayor información ni en la memoria de Lerdo de Tejada ni en el AGNCM. *Memoria de las operaciones que han tenido lugar en la Oficina Especial de Desamortización del Distrito, desde el 7 de enero en que se abrió, hasta el 5 de diciembre de 1861, en que cesaron sus labores, para continuarlas la Junta Superior de Hacienda creada en virtud de la ley de 17 de julio del mismo año*, México, Imprenta de Nicolás Pizarro, a cargo de Ignacio Aparicio, 1862, p. 19.

del inmueble número 3. Por orden presidencial, en 1861 se dispuso que la casa número 5 fuera otorgada a Mercedes Urquiaga de Lerdo de Tejada, aunque en compensación el ministerio de Hacienda debió entregar otra propiedad al hospital.[27] La número 6 llegó a ser propiedad de Sebastián Lerdo de Tejada en virtud del concurso de los bienes de Manuel García del Valle y Liceras.[28] La número 4 terminó en manos de la adjudicataria original, Hipólita Urruchua, sin embargo, cabe anotar que cuando llevó a cabo la adjudicación Hipólita era viuda y al realizar las redenciones de capital actuó representada por su cónyuge Adolfo Buret o Burk.[29] En cuanto al número 26 de la calle de Tacuba, un José Palacios redimió 3,100 pesos por el adjudicatario, Julián García en 1861.[30]

Las dificultades que encontró el Estado para abatir a las corporaciones civiles y lograr que la propiedad circulara son ilustradas por la forma como actuó el administrador de los bienes del duque de Monteleone. Cabe llamar la atención sobre el grupo del que se sirvió para concretar su estrategia, pues no sólo las piadosas féminas estuvieron dispuestas a celebrar adjudicaciones en falsedad; de los catorce adjudicatarios a los que recurrió Juan Bautista sólo cuatro fueron mujeres.

---

[27] Adjudicación, Remigio Mateos (436), 26 de agosto de 1856, AGNCM, *FA*, vol. 2933, ff. 162r-166r.

[28] Venta, Ramón de la Cueva (169), 15 de septiembre de 1856, AGNCM, *FA*, vol. 1025, ff. 729-734.

[29] Adjudicación, Ramón de la Cueva (169), 17 de septiembre de 1856, AGNCM, *FA*, vol. 1025, ff. 736r-747. *Memoria de las operaciones que han tenido lugar en la Oficina Especial de Desamortización del Distrito, desde el 7 de enero en que se abrió, hasta el 5 de diciembre de 1861, en que cesaron sus labores, para continuarlas la Junta Superior de Hacienda creada en virtud de la ley de 17 de julio del mismo año*, México, Imprenta de Nicolás Pizarro, a cargo de Ignacio Aparicio, 1862, pp. 136, 140.

[30] *Memoria de las operaciones que han tenido lugar en la Oficina Especial de Desamortización del Distrito, desde el 7 de enero en que se abrió, hasta el 5 de diciembre de 1861, en que cesaron sus labores, para continuarlas la Junta Superior de Hacienda creada en virtud de la ley de 17 de julio del mismo año*, México, Imprenta de Nicolás Pizarro, a cargo de Ignacio Aparicio, 1862, p. 133.

Alamán no fue el único que implementó una estrategia, pero la suya, aun con las pérdidas, parece haber sido eficaz. José Folco, presidente de la Ilustre Mesa de la Corporación de Plateros de la Ciudad de México y representante de la misma, se acogió al artículo 11º del reglamento de la Ley Lerdo para enajenar la casa ubicada en el número 19 del callejón de Mecateros. El 1 de febrero de 1858, Rosalía Gómez González, adjudicataria del bien, declaró que cancelaba la escritura de venta convencional que se hizo de la finca, pues al realizarla "no tuve otra mira que conservarla en mi poder para devolverl[a] a la citada corporación… tan pronto como las de su clase tuviesen la posibilidad de tener y adquirir bienes raíces".[31]

Antonio Icaza, administrador de los fondos de la Escuela Nacional de Agricultura, tampoco opuso resistencia a la adjudicación de los bienes del establecimiento, al igual que el tesorero de los bienes de la archicofradía del Santísimo y Soledad de Nuestra Señora, fundada en la parroquia de Santa Cruz —una corporación civil— según explica Andrés Lira, porque su administración fue independiente y sus bienes seculares.[32] En ambos casos, sin embargo, no he localizado un testimonio que refiera que se trató de una estrategia para promover la falsa adjudicación.[33]

Para Juan Bautista Alamán el haberse acogido a la Ley Lerdo se debió entonces al deseo de concentrar los bienes en un grupo de individuos que, una vez que los vientos de reforma soplaran en otro sentido, los devolvieran sin mayor dificultad. Es preciso recordar que no era la primera vez que el patrimonio

---

31 Adjudicación, José Querejazu (550), 22 de septiembre de 1856, AGNCM, *FA*, vol. 3732, ff. 356r-362r.

32 Andrés Lira ha abordado los conflictos que a esta corporación se le plantearon al atender la Ley Lerdo. Andrés Lira, "Jurisdicción eclesiástica y potestad pública en México, 1812-1860", ms. Adjudicación, Remigio Mateos (436), 22 de septiembre de 1856, AGNCM, *FA*, vol. 2933, ff. 373-379.

33 Adjudicación, Antonio Ferreiro (245), 20 de septiembre de 1856, AGNCM, *FA*, vol. 1558, ff. 121-123.

del duque era objeto de las medidas reformistas del gobierno en turno. En 1833, Valentín Gómez Farías destinó los bienes a la recién creada Dirección General de Instrucción Pública y al sostenimiento del Hospital de San Andrés. Al paso de dos años, en 1835, la pericia de Lucas Alamán los recuperó para el heredero de Hernán Cortés.[34]

La enajenación de los bienes que siguió a su devolución nos coloca frente a lo que parece haber sido una estrategia por parte de don Lucas, quien habría previsto el ánimo de las administraciones liberales hacia patrimonios como el que él administraba. De ahí el interés, que también mostró Juan Bautista, por la venta paulatina de las propiedades.[35]

Habría que hacer una distinción. Ya en 1828, cuando don Lucas refutó la propuesta de desvinculación de los bienes del duque de Terranova —hecha por los diputados Matías Quintana y Manuel Cañedo— señaló que, en virtud del patronato que fundó el hospital, las fincas destinadas al mantenimiento del mismo se administraban de manera independiente al resto del patrimonio. En 1836, Alamán subrayó su empeño por mantener separadas las cuentas del hospital. La estrategia para estos bienes, dado el "objeto benéfico de su fundación", parece haber

---

[34] Circular sobre que el gobierno entre en posesión de los bienes nacionales situados en el Distrito, que posee actualmente el duque de Monteleone, y destino que ha de dársele a sus productos. Decreto que consigna y pone a cargo de la Dirección General de Instrucción Pública los fondos y fincas que se determinan y Ley que restituye los bienes del duque de Monteleone, en Manuel Dublán y José María Lozano, *Legislación Mexicana de Manuel Dublán y José María Lozano*, Mario A. Téllez G. y José López Fontes (comps.), México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, El Colegio de México, Escuela Libre de Derecho, Gobierno del Estado de México, Tribunal Superior de Justicia del Estado de México, 2004, [dvd], núms. 1182, 1269 y 1545.

[35] Véanse por ejemplo las cartas remitidas por Lucas Alamán al duque el 11 de diciembre de 1834, el 22 de abril de 1835 y el 19 de abril de 1836. Rafael Aguayo Spencer (comp.), *Obras de D. Lucas Alamán. Documentos diversos (Inéditos y muy raros)*, México, Editorial Jus, 1947, t. iv, pp. 273, 280, 339-341.

sido opuesta a la observada para el resto de la heredad, es decir, se procuró conservarlos.[36]

Al proteger el patrimonio de su poderdante, Juan Bautista siguió la línea trazada por don Lucas. El mérito del joven Alamán reside en haber sabido usar a su favor la ambigüedad legal en la que se encontraron los bienes de las corporaciones civiles. De hecho, no sólo procuró el mantenimiento de los bienes del hospital; según una glosa de *9 de julio de 1858*, en marzo de ese año Juan Bautista realizó una visita al protocolo de Juan Navarro para determinar si las fincas pertenecientes a la fundación de un doctor Torres Tuñón y las ventas convencionales de los padres dominicos, debían quedar comprendidas en la *Ley de 28 de enero de 1858*. No resulta claro quién encomendó a Alamán esa tarea.[37] Lo que es un hecho es que, con base en esa resolución, se anularon adjudicaciones de terrenos en el barrio de la Concepción Tequipeque[38] y en los pueblos de San Cristóbal Romita,[39] San Francisco Tultenco y San Nicolás Osoloacán.[40]

Tampoco debe olvidarse la trayectoria ideológica del abogado. Por una parte, su padre fue una de las mentes que, en

---

36 Lucas Alamán, "Exposición que hace a la Cámara de Diputados del Congreso general el apoderado del Duque de Terranova y Monteleone, sobre las proposiciones presentadas por los señores diputados Don Matías Quintana y Don Manuel Cañedo, relativas a las propiedades que dicho Duque tiene en esta República", en Rafael Aguayo Spencer (comp.), *Obras de D. Lucas Alamán. Documentos diversos (Inéditos y muy raros)*, México, Editorial Jus, 1946, t. III, pp. 491-492. Rafael Aguayo Spencer (comp.), *Obras de D. Lucas Alamán. Documentos diversos (Inéditos y muy raros)*, México, Editorial Jus, 1947, t. IV, p. 356.

37 En la glosa se nombra al presidente interino y a los ministerios de Gobernación y Hacienda. Adjudicación, Joaquín Vigueras (723), 22 de septiembre de 1856, AGNCM, *FA*, vol. 4920 bis, ff. 83-87r -87-87r.

38 Adjudicación, Joaquín Vigueras (723), 22 de septiembre de 1856, AGNCM, *FA*, vol. 4920 bis, ff. 104r-107, 134r-136.

39 Adjudicación, Joaquín Vigueras (723), 22 de septiembre de 1856, AGNCM, *FA*, vol. 4920 bis, ff. 114r-120.

40 Adjudicaciones, Joaquín Vigueras (723), 24 de septiembre de 1856, AGNCM, *FA*, vol. 4920 bis, ff. 112-114, 120-122.

la primera mitad del siglo XIX, propusieron la modernización económica del país. Por la otra, los Alamán tuvieron vínculos sólidos con la Iglesia, una de las corporaciones que vio mermada su posición social por el decreto de *25 de junio*.[41]

El abogado y administrador pertenecía a una red social. Sin duda, los responsables de las notarías jugaron un papel destacado en la formación de esa red, en la que grupos de poder económico y político consolidaron y desecharon proyectos. Así, con todo lo rígidos que pueden resultar, los testimonios notariales nos permiten observar una dinámica social en la que los ritmos de cambio, las resistencias y las continuidades daban rostro a una nación que se esforzaba por, y también se resistía a, ser secular y moderna.

---

[41] Juan Bautista fue sobrino del vicario de monjas Juan Bautista de Arechederreta y Escalada, medio hermano de Lucas Alamán. Por el artículo 25º de la ley se incapacitó a las corporaciones para adquirir en propiedad o administrar bienes raíces, con la salvedad de los inmuebles dedicados al objetivo de la institución. Decreto sobre desamortización de fincas rústicas y urbanas que administren como propietarios las corporaciones civiles o eclesiásticas de la república, en Manuel Dublán y José María Lozano, *Legislación Mexicana de Manuel Dublán y José María Lozano*, Mario A. Téllez G. y José López Fontes (comps.), México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, El Colegio de México, Escuela Libre de Derecho, Gobierno del Estado de México, Tribunal Superior de Justicia del Estado de México, 2004, [dvd], núm. 4715.

La Iglesia y los católicos en la Ciudad de México, 1867-1876

Guadalupe Cecilia Gómez-Aguado de Alba
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Antecedentes

Desde que fue declarada la Independencia de México no hubo dudas de que, de acuerdo con la tradición heredada de la época virreinal, la religión de Estado sería la católica. Así, la mayoría de los hombres públicos decimonónicos, de la tendencia política que fuera, se manifestaron como católicos, y puede decirse que durante las primeras décadas de vida independiente, y frente a un Estado débil y sin arraigo, hubo muy pocas voces que pusieran en duda la preeminencia de esta religión, así como el papel preponderante que tenía en la sociedad. Ello no implica que los católicos fueran un grupo monolítico que no presentaba diferencias en su interior; de hecho, tal como lo ha estudiado Brian Connaughton, la Iglesia católica de entonces estaba "absorta en dinámicas centrífugas y dispersas", y las corrientes "patrióticas y liberales" en su interior fijaban límites a una política eclesiástica demasiado rigurosa.[1]

En cuanto al papel que asumieron los católicos tradicionales, generalmente identificados con el conservadurismo, frente a los embates de los procesos modernizadores a lo largo de la primera mitad del siglo XIX, éstos debieron replantearse el lugar asignado a la Iglesia en las nuevas sociedades,[2] y comúnmente, la respuesta de la institución eclesiástica —y con ella la de muchos

[1] Brian Connaughton, *Dimensiones de la identidad patriótica. Religión, política y regiones en México. Siglo XIX,* México, Miguel Ángel Porrúa, UAM, 2001. p. 22.
[2] Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social: un tercero en discordia.* Rerum Novarum, *la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911),* México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1991. p. 21.

militantes, casi siempre pertenecientes a una élite— fue de intransigencia frente a un movimiento modernizador que "acabaría desmantelando su poderío temporal".[3]

En ese sentido, y según afirma Manuel Ceballos Ramírez, en el mundo occidental hubo varias corrientes católicas que pretendieron responder a la situación social de mediados de la centuria, y que él clasifica como tradicionalistas, conciliadoras e intransigentes, y aunque la realidad mexicana no siempre se adaptó a estas corrientes, ya que los actores políticos del periodo trataron de "articular concretamente respuestas prácticas a problemas para los cuales no existían soluciones *a priori* válidas o incontestables",[4] se puede afirmar que, generalmente, su posición coincidió con la intransigencia, más que con la conciliación.

Así, frente a una realidad que se fue volviendo cada vez más adversa, hubo católicos cuya idea del catolicismo estuvo imbuida de la noción de incompatibilidad entre el mundo moderno y el cristianismo y hubo quienes quisieron implantar una cultura "netamente católica" en todos los órdenes de la vida humana,[5] así como mantener el papel que la Iglesia había tenido en la vida pública y, más adelante recuperar el espacio perdido por ésta frente a las reformas liberales. No estuvieron de acuerdo con la idea de dejar a Dios y las cuestiones religiosas en el espacio de la vida privada y de ninguna manera vieron la posibilidad de que la Iglesia y el Estado marcharan de forma paralela, cada uno, en un ámbito diferente de acción. Los representantes de esta visión clerical pretendieron que las prerrogativas de la institución eclesiástica se mantuvieran, y caracterizaron la lucha política que se desencadenó en la década de 1850 como un enfrentamiento entre los afanes secularizadores y los deseos conservacionistas.[6] Este

---

3 Luis Fernando Bernal, *Los católicos y la política en México*, México, Mile Stone, 2006. p. 12.

4 Elías José Palti, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX. (Un estudio sobre las formas del discurso político),* México, FCE, 2005. p. 34.

5 Ceballos, *op. cit.,* pp. 21-49.

6 Guadalupe Gómez-Aguado, "Un proyecto de nación clerical. Una lectura de *La Cruz. Periódico exclusivamente (sic.) religioso*", Tesis de maestría, México, Instituto Mora, 2002. p. 6.

conflicto continuó durante los años de la intervención francesa y el segundo Imperio, pero cuando Maximiliano de Habsburgo cayó abatido en Querétaro, se consideró que el triunfo republicano era inobjetable y que la Iglesia ya nunca más ocuparía un lugar destacado en la vida pública de México.

A partir del "triunfo de la república" en 1867, todos los que pertenecían a las filas de la institución eclesiástica —fieles, jerarquía, sacerdotes, religiosos— tuvieron que buscar nuevos espacios de acción y debieron adaptarse a una realidad cambiante. En este trabajo se hará un breve recorrido por esa época y se estudiarán los cambios vividos en esos años.

La conciliación

Una vez que el presidente Benito Juárez regresó a la Ciudad de México tras imponerse sobre un ejército invasor, y sobre la institución más poderosa hasta entonces —la Iglesia católica— se trató de emprender una política de conciliación que puso en evidencia la intención presidencial de suavizar las acciones contra la Iglesia y el clero. En la convocatoria emitida para llevar a cabo las elecciones se propuso el veto a las sesiones extraordinarias de la Cámara de Diputados y la forma de sustitución del titular del ejecutivo en caso de que faltaran simultáneamente el presidente de la República y el de la Suprema Corte de Justicia, además de la posibilidad de otorgar a los sacerdotes el derecho a ser electos como diputados.[7]

Esa propuesta fue blanco de las más apasionadas objeciones, y, sin embargo, no era una disposición nueva: la misma concesión se había hecho en 1864 para ganar adeptos a la causa republicana entre

---

7 El artículo 15 de la Convocatoria decía: "Según la reforma sancionada por el artículo 3º del decreto de 16 de julio de 1864, en las elecciones a diputados al Congreso de la Unión no subsisten las restricciones opuestas a la libertad del derecho electoral; y en consecuencia, no se exigirá el requisito de vecindad en el Estado, Distrito Federal o Territorio en que se hace la elección, y podrán ser electos diputados tanto los ciudadanos que pertenezcan al estado eclesiástico como también los funcionarios a quienes excluía el artículo 34 de la ley orgánica electoral". Para el texto completo de la Convocatoria, véase Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México (1808-1999),* 22ª ed., México, Porrúa, 1999. pp. 682-689.

los eclesiásticos, y aun cuando todos, gobierno y opositores, convinieron en que los resultados fueron pobres, el fundamento para proponerla en ese momento, fue que la medida podría quedar al menos como un gesto conciliatorio, benéfico para el partido liberal.[8]

Sebastián Lerdo de Tejada, ministro de Relaciones, envió a los gobernadores de los estados la convocatoria con una circular en la cual presentaba las razones de ésta y justificaba la propuesta sobre los miembros del clero en el hecho de que "siendo ciudadanos, no parecía justo privarlos de uno de los más importantes derechos de la ciudadanía", además de que se consideraba infundado el temor de que los ministros de lo sagrado pudieran ejercer una influencia indebida en los electores, y era necesario confiar en su buen criterio, su libertad y su discreción.[9]

No obstante, una vez publicada, hubo severas críticas contra Juárez y su grupo. Connotados liberales como Pantaleón Tovar manifestaron su preocupación por que se le quería "abrir el 'templo de la ley' al clero". Ignacio Ramírez, por su parte, condenó la apelación al pueblo y la concesión del voto a los sacerdotes, y en medio de las críticas de la prensa y de diversos personajes por ese motivo, Porfirio Díaz afirmó, en una carta enviada al general Vicente Jiménez, que "no podía permanecer al lado del gobierno sino mereciendo el nombre de mocho", lo que era una clara objeción, más que nada, a la concesión a los eclesiásticos del derecho a ser votados.[10]

Una vez realizadas las elecciones de octubre de 1867, en las que Juárez resultó triunfador, se descartó la inclusión de las polémicas reformas. El gobierno logró una mayoría inicial en el Congreso que no se debilitó con el tiempo ni con los ataques de la oposición, compuesta en su mayoría por los porfiristas, cuyo caudillo había sido derrotado en el proceso electoral de 1867 de forma contundente. De cualquier manera, si bien la reforma re-

---

8 Daniel Cosío Villegas, *Historia moderna de México. La República restaurada. La vida política*, 2ª. ed., México, Hermes, 1959. vol. 1, p. 153.

9 *Ibid.,* p. 154.

10 *Ibid.,* pp. 157-172. Brian Hamnett, *Juárez,* London, Longman, 1997, pp. 202-203.

lativa a los sacerdotes no se aprobó, el presidente ofreció discretamente un *modus vivendi* a la Iglesia católica. Según Brian Hamnett, eso obedeció al interés de Juárez por ampliar la base popular del liberalismo mediante el acercamiento a los clérigos.[11] Así, frente a la oposición política en el Congreso y los ataques de la prensa liberal, Juárez toleró la desobediencia clerical a las Leyes de Reforma. Esa actitud le dio cierta tranquilidad respecto a los conflictos con la Iglesia y con los católicos tradicionales, lo que no significa que no hubiera quejas y oposición contra las medidas liberales que se estaban poniendo en práctica.[12]

Los laicos y la jerarquía católica

Después de la derrota sufrida por los grupos católicos conservadores, y en medio de las declaraciones de infalibilidad papal y lo que se ha calificado como una "romanización" del catolicismo, por el mayor control que el papado comenzó a ejercer sobre las iglesias locales, los laicos comenzaron a incursionar en el campo de las actividades sociales, coordinadas por la "Sociedad Católica de la Nación Mexicana", que pretendió "conservar, defender y propagar… la religión católica, apostólica y romana" como un primer intento de enfrentarse de un modo inédito al Estado liberal.[13] Dicha Sociedad fue fundada el 25 de diciembre de 1868 y su primer presidente fue José de Jesús Cuevas, un acaudalado abogado y terrateniente, que había sido secretario particular de Maximiliano de Habsburgo.[14] El objetivo de esta

---

11 *Ibid.*, pp. 204-205.

12 Antonia Pi-Suñer, "Sebastián Lerdo de Tejada y su política frente a la Iglesia católica", *ibid.* pp. 127-130. A decir de Jean Meyer, "Juárez tuvo mucho qué hacer para conservar el poder, y apenas se ocupó del problema religioso". Véase Jean Meyer, *La cristiada. El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929,* tomo 2, 21ª. ed., México, Siglo Veintiuno, 2007, p. 31.

13 Ceballos, *op. cit.,* pp. 51-52.

14 David Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición,* México, Taurus, 2001. p. 450.

agrupación era "preservar y defender el carácter católico de la sociedad mexicana y contener la irreligiosidad que fomentaba el Estado en las distintas áreas de la vida social: educación, prensa, actividades culturales y artísticas, salud, obras de beneficencia y de apoyo a los grupos vulnerables y, desde luego, promoción de la fe y de los valores morales".[15]

La Sociedad Católica tuvo una publicación del mismo nombre entre 1869 y 1873 y además editó varios periódicos dirigidos a distintos públicos. El más destacado de ellos fue *La Voz de México*, que salió a la luz en 1870 y se publicó hasta 1908, aunque rompió con la Sociedad en 1875 por diferencias entre sus miembros y los editores del periódico.[16] Como es evidente, los católicos tradicionales, cobijados por la jerarquía eclesiástica, aunque en ocasiones enfrentados a ella, no se resignaron a desaparecer de la escena política, y aunque en repetidas ocasiones declararon sus afanes de buscar la conciliación y manifestaron su intención de alejarse de toda actividad pública, mantuvieron una actividad incesante durante los años del triunfo de la República.

Tras la muerte de Juárez y el ascenso de Sebastián Lerdo de Tejada al poder, la actitud de la jerarquía católica fue de "intransigencia pacífica", mientras proponía la fundación de "asociaciones, grupos y corporaciones que rivalizarían con las instituciones estatales liberales". Esta fue la manera de "enfrentar (pacíficamente) al Estado para demostrarle que en lugar de ceder y conceder, la intención de la Iglesia era com-

---

15 Bernal, *op. cit.,* p. 31.

16 Entre los miembros de la Sociedad Católica que colaboraron con el Imperio, se puede mencionar a Ignacio Aguilar y Marocho, Ignacio Amievas, Alejandro Arango y Escandón, Octaviano Muñoz Ledo, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, Juan Manuel Olmos, entre otros destacados conservadores. *Ibid.,* pp. 37-38. Para una descripción de la prensa católica y conservadora del momento, así como un análisis de la primera etapa de *La Voz de México,* véase Lilia Vieyra Sánchez, "Periodismo y reorganización conservadora *La Voz de México* (1870-1875)", tesis de Maestría en Historia de México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2004.

petir con él, disputarle sus bases sociales".[17] Así, después de la incorporación de las Leyes de Reforma a la Constitución en 1873[18] y la promulgación de la *Ley Orgánica de la Reforma* en 1874, que regulaba una serie de disposiciones sobre la Reforma —entre ellas la libertad de cultos, la prohibición de impartir educación religiosa en las escuelas, así como de celebrar actos religiosos en sitios públicos, la imposibilidad de las corporaciones religiosas de adquirir bienes raíces, la prohibición del establecimiento de órdenes monásticas, y la proscripción de votos religiosos— los obispos mexicanos emitieron una carta pastoral colectiva contra estas disposiciones y convocaron a la "acción católica", es decir, condenaron la insubordinación al gobierno y llamaron a los laicos a impulsar obras de caridad, de educación, de divulgación de la fe y de culto religioso para que se mantuvieran la moral y la forma de vida cristianas.[19]

En esa coyuntura, el gobierno de Lerdo exigió el juramento de la Constitución y de las Leyes de Reforma a los empleados de gobierno, tal como había sucedido en 1857 cuando fue promulgada la Carta Constitucional. La Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios de la Santa Sede emitió un documento con instrucciones para el caso, en el que se puntualizó que no era lícito rendir la protesta y que lo mejor era evitar hacerla, pero, en caso de que fuera imposible, tenía que decirse que se hacía "sin perjuicio de sus creencias". Quienes hubieran protestado quedarían excluidos de la penitencia a me-

[17] Luis Fernando Bernal Tavares, "Una intransigencia progresista", en Luis F. Bernal, *op. cit.* p. 29.

[18] Para consultar las reformas incorporadas a la Constitución de 1857 el 25 de septiembre de 1873, véase Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México 1808-1999,* 22ª. ed., México, Porrúa, 1999*,* pp. 697-698.

[19] Bernal, *op. cit.,* p. 39. La carta pastoral emitida por los obispos el 19 de marzo de 1875 puede consultarse en Alfonso Alcalá y Manuel Olimón, *Episcopado y gobierno en México. Cartas pastorales colectivas del episcopado mexicano 1859-1875,* México, Universidad Pontificia de México, Ediciones Paulinas, 1989. pp. 293-338.

nos que firmaran una retractación que sería remitida a la Mitra.[20] Hubo muchas manifestaciones de católicos que se retractaron del citado juramento.

La oposición de los católicos a las medidas adoptadas por el presidente Lerdo no se manifestó únicamente de esa manera, y en la prensa confesional se hizo eco del descontento con reacciones airadas desde las páginas de *La Voz de México, El Pájaro Verde* y la *Idea Católica,* entre otras publicaciones que se sintieron traicionadas por los ataques de un presidente al que habían considerado un posible aliado y que por motivos, hasta ahora desconocidos, no sólo no apoyó a la Iglesia, sino que la atacó de manera abierta. Sin embargo, sí es digno de llamar la atención el tono conciliador adoptado por la jerarquía, cuando en anteriores ocasiones —por ejemplo en 1859, con la promulgación de las Leyes de Reforma, o durante el segundo Imperio— las cartas pastorales se caracterizaron por su virulencia y su tono condenatorio de las medidas adoptadas por el gobierno en turno.[21]

En ese sentido, además la prédica desde los púlpitos, la fundación de escuelas doctrinales y de asociaciones de laicos, entre 1870 y 1900, época que Alicia Villaneda llama "de restauración" para la Iglesia, los periódicos católicos fueron un medio para evitar que la fuerza social de la institución eclesiástica se disolviera. De esa manera, en las principales ciudades del país se publicó prensa católica

---

[20] "Resoluciones dadas a los que han consultado sobre la protesta de guardar y hacer guardar la Constitución y Leyes de Reforma" en Archivo Secreto Vaticano (en adelante ASV), documento 201, s/f, en Luis Ramos (coord.) *Del Archivo Secreto Vaticano. La Iglesia y el estado mexicano en el siglo XIX,* México, UNAM, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1997, pp. 512-513.

[21] Véase la Carta Pastoral del 30 de agosto de 1859, que declara, entre otras cosas, que "todos los legisladores civiles del mundo jamás podrán despojar a la Iglesia de la más mínima de las facultades que recibió de Jesucristo"; y la Carta Pastoral de 1º de marzo de 1865 en la que se afirma que "jamás pueden posponerse los bienes religiosos y morales de un pueblo a los intereses puramente materiales [y que] un gobierno […] puede y debe conservar a salvo de todo peligro y de cualquier ataque la unidad religiosa". *Ibid.,* pp. 67 y 194.

dirigida a distintos sectores de la población,[22] como un instrumento de la Iglesia y de sus seguidores para "ilustrar" a la opinión pública, mostrar la senda correcta y advertir de los peligros que asechaban a quienes se apartaban del camino de la religión, y si bien dichas publicaciones pretendieron ser apartidistas, trataron en sus páginas temas políticos siempre con el pretexto de defender al catolicismo de los ataques de que era objeto desde la trinchera liberal.[23]

Por su parte, el descontento popular se manifestó en los levantamientos cristeros que tuvieron lugar entre 1874 y 1875, y que obligaron a Lerdo a solicitar al Congreso facultades extraordinarias para sofocarlos. Dichos movimientos se produjeron en el centro y el occidente de México y los "religioneros", como fueron llamados entonces por su grito de guerra: "¡Viva la religión!", fueron tomando poblaciones y conquistando espacios. Ese movimiento fue una respuesta a las medidas gubernamentales, e incluso Jean Meyer afirma que fue uno de los motivos de la caída de Lerdo, ya que Porfirio Díaz aprovechó la coyuntura para atraer a sus filas a los católicos agraviados por el gobierno lerdista.[24]

El arzobispado de México y el clero regular y secular

En cuanto a los sacerdotes, en esos difíciles años tuvieron que enfrentar un clima adverso mientras se hacían cargo de su labor pastoral. Una vez creado el Registro Civil —que como es bien sabido comenzó a consignar los nacimientos, matrimonios y defunciones—

---

[22] Alicia Villaneda, "Periodismo confesional: prensa católica y prensa protestante, 1870-1900", en Álvaro Matute, Evelia Trejo, Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México en el siglo XIX,* México, Miguel Ángel Porrúa, 1995, pp. 326-327.

[23] Para un análisis de la prensa católica en el siglo XIX, véase Erika Pani, " 'Para difundir las doctrinas ortodoxas y vindicarlas de los errores dominantes': los periódicos católicos y conservadores en el siglo XIX", en Belem Clark de Lara, Elisa Speckman Guerra (eds.), *La República de las Letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico, Vol. II, Publicaciones periódicas y otros impresos,* México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 2005. pp. 118-130.

[24] Pi Suñer, *op. cit.,* pp. 135-136; Meyer, *op. cit.,* pp. 25-43.

la Iglesia dejó de percibir obvenciones por esa causa. De esa manera, uno de los mayores problemas fue la escasez de fondos, debido a que los feligreses no siempre podían o no querían dar limosnas y los fondos de las parroquias eran exiguos. Los curas se quejaban por la disminución de sus ingresos debido a que los fieles se negaban a pagar la limosna o no podían cubrir el costo de ciertas ceremonias.[25]

Los sacerdotes tuvieron que pedir préstamos a particulares para comprar ornamentos, y fueron frecuentes las denuncias en el Tribunal Eclesiástico porque no pagaban la deuda; se les acusó, por ejemplo, de no cubrir a tiempo la renta de la casa en la que vivían y de quedar a deber dinero por la impresión de unos cuadernos que se utilizaban en la escuela de la que el sacerdote era responsable.[26] Todos esos casos se justifican por la pobreza y la mala situación en que vivían los clérigos. En ese sentido, es evidente que no contaban con dinero aparte de lo que recaudaban por los servicios de su ministerio, y ellos mismos tenían que hacer frente a sus gastos con las limosnas que, por lo que se ve, fueron escaseando en esa época debido a que ya no existía la obligación legal de pagar cuotas fijas por los servicios religiosos.

Por otra parte, el número de sacerdotes era muy reducido para el tamaño del territorio y la desaparición de las órdenes religiosas dejó en la orfandad a los habitantes de pueblos y rancherías aislados. Además, muchos religiosos que fueron exclaustrados perdieron su modo de vida y quedaron en la pobreza. Es el caso de dos religiosos franciscanos, uno de ellos al que encontraron ebrio viviendo en la calle y al que remitieron al Hospicio de Pobres. El segundo, al que le fueron retiradas las licencias para oficiar, usurpó la personalidad de otro fraile, y celebraba misas

---

25 "Rosa Machuca contra el Presbítero Bernardo Campuzano, de Oaxtepec, sobre pesos", *Autos por pesos,* Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante AHAM), Provisorato, 1869, caja 31, exp. 003, 72 ff.

26 "Diversos expedientes sobre pesos", *Autos por pesos,* AHAM, Provisorato, 1867, caja 31, exp. 025, 1f; 1867, caja 31, exp. 24, 1f.

en casas de monjas o de particulares para cobrar por sus servicios y poder mantenerse.[27]

En ese aspecto, es muy conocido el caso de las Hermanas de la Caridad, orden de origen francés que se dedicaba a labores de beneficencia y cuyas integrantes fueron expulsadas del país entre diciembre de 1874 y enero del año siguiente. Antes, en 1873, el presidente Lerdo expulsó a diez jesuitas, seis pasionistas, dos sacerdotes seculares y un paulino.[28] En cuanto a las primeras, a decir de Elisa Speckman, el decreto de expulsión perjudicó a la Iglesia mexicana, porque con ello perdió influencia en el campo de la acción social, espacio que la institución había tratado de ocupar a raíz de la derrota conservadora. Sin embargo, las autoridades civiles se vieron más afectadas porque con la partida de las religiosas hubo escasez de administradoras y enfermeras para las casas de beneficencia y los hospitales adscritos a los municipios.[29]

La Iglesia también enfrentó el problema de la disposición emitida por los jueces del Registro Civil para que antes de celebrar un bautizo, matrimonio o entierro, se exigiera el acta correspondiente. En ese sentido, hubo manifestaciones dirigidas al gobierno liberal porque los funcionarios exigían a los párrocos un recuento de las ceremonias llevadas a cabo en las parroquias y en caso de negarse, los religiosos eran encarcelados. La queja de los ministros de lo sagrado era que se atacaba su libertad porque se les quería hacer depender de la autoridad civil. Por otra parte, también fue recurrente la queja por el despojo que sufrían los

---

27 "El diácono fray Manuel Herrera sobre ser ebrio consetudinario", *Autos contra eclesiásticos*, AHAM, Provisorato, 1867, caja 31, exp. 36, 17 ff; "Contra el Reverendo Padre Fray Manuel Cherlín, también conocido como Fray Félix Mejía, quien celebra misas estando suspendido", *Autos contra eclesiásticos,* AHAM, Provisorato, 1867, caja 31, exp. 53 35 ff.

28 José Gutiérrez Casillas, S. J., *Historia de la Iglesia en México,* México, Porrúa, 1974. p. 335.

29 Elisa Speckman Guerra, "Congregaciones femeninas en la segunda mitad del siglo XIX", tesis de Maestría en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1996, pp. 163-164.

templos y las casas curales, así como por la eliminación de los derechos parroquiales y el saqueo de los archivos eclesiásticos.[30]

Por otra parte, a pesar la pretendida independencia que debía existir entre la Iglesia y el Estado, fue común que, tal como había sucedido a lo largo de la historia de México, los ámbitos de ambas instancias siguieran profundamente vinculados a pesar de los deseos de los gobiernos liberales. Así, fueron muchos los casos de solicitud de divorcio en el Tribunal del arzobispado de México, por motivos como malos tratos, abandono o adulterio, y las parejas acudían al Tribunal a hacer los trámites respectivos.[31] Éste se refería entonces a la separación, ya que el vínculo se consideraba indisoluble, tanto para el ámbito civil como para el religioso. Por lo demás, si se toma en cuenta que el Código Civil entró en vigor hasta 1871, en los años anteriores siguió siendo la Iglesia la instancia a la que se acudía para dirimir conflictos maritales.[32]

Sin embargo, los particulares también justificaron la desobediencia al tribunal eclesiástico si así convenía a sus intereses. Es el caso de una promesa de esponsales por la cual una mujer

---

[30] "Representación de la Secretaría Arzobispal, elevada al Supremo Gobierno, sobre el Registro Civil", *Correspondencia,* AHAM, Secretaría Arzobispal, 1867, caja 38, expediente 2, 21 ff.

[31] "Albino Vázquez contra María de Jesús Vázquez sobre divorcio", *Causas matrimoniales,* AHAM, Provisorato, 1867, caja 31, exp. 005, 6 ff; "María de Jesús Uribe y Pedro Valladares sobre divorcio", *Causas matrimoniales,* AHAM, Provisorato, 1867, caja 31, exp. 006, 6 ff; "Prueba de Brígida Rosas en el juicio de divorcio que sigue contra Antonio Navarro", *Causas matrimoniales,* AHAM, Provisorato, 1867, caja 31, exp. 018, 7 ff.

[32] Ana Lidia García Peña afirma que los casos de divorcio que se llevaron a cabo en tribunales civiles superaron a los eclesiásticos, y que estos procesos desaparecieron una vez que la sociedad comenzó a acudir a las instancias civiles. Sin embargo, en el AHAM hay muchos casos de divorcio eclesiástico, lo que indica que la gente siguió acudiendo a los tribunales eclesiásticos a resolver dichos asuntos. De cualquier manera, ambas instancias, tal como lo afirma García Peña, se opusieron al divorcio vincular y defendieron a la familia como el fundamento de la sociedad, así como al matrimonio como un vínculo sagrado. Ana Lidia García Peña, *El fracaso del amor. Género e individualismo en el siglo XIX mexicano,* México, El Colegio de México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2006, pp. 35-49.

demandó al hombre que le había prometido casarse con ella y después de haber tenido "comercio carnal", se negaba a cumplir lo dicho. En ese caso, el Tribunal citó al hombre y éste nunca acudió porque, según una carta de él mismo, consideraba que esa situación sólo podría tener validez si estaba legalizada mediante un contrato civil, lo que no había sucedido. Además, él argumentaba que si la Iglesia se había hecho cargo de esos asuntos porque no había instancia que lo hiciera, en esos momentos ya no debía inmiscuirse en cuestiones que no eran de su competencia.[33]

Los laicos y la política

Como es evidente, la Iglesia de esos años, fragmentada y asediada por las medidas gubernamentales, así como por la falta de sacerdotes, la pérdida de sus bienes y los problemas internos, perdió parte de su poder e influencia mientras se afianzaba el liberalismo. Así, frente a un panorama adverso, que se agudizó con las políticas anticlericales del gobierno lerdista, mientras los sacerdotes batallaban para subsistir y trataban de adaptarse al nuevo estado de cosas, los católicos tradicionales decidieron que la única forma de defender sus derechos era participando en la política, pero ya no por la vía de la fuerza, como había sucedido durante la Reforma, sino en los espacios que podían aprovechar, como la prensa, y al parecer, sin el apoyo irrestricto de la jerarquía católica, que estaba tomando un camino distinto y cada vez más cercano a la conciliación con el gobierno.

En ese sentido, a pesar de las recomendaciones de los prelados que pedía a los católicos no participar en política, algunos miembros de la Sociedad Católica, así como redactores de *La Voz de México,* decidieron contender en las elecciones de 1877,

33 "Pertenece a los autos de Agustín Acipreste y Guadalupe Rodríguez sobre divorcio", *Causas matrimoniales,* AHAM, Provisorato, 1867, caja 31, exp. 051, 26 ff.

aunque sin éxito.[34] Con el derrocamiento de Lerdo y la llegada de Porfirio Díaz al poder, el ambiente anticlerical y antirreligioso se distendió, y los católicos tradicionales aprendieron a ocupar otros espacios, dentro de lo que se ha denominado acción social católica.[35]

Consideraciones finales

Como se ha visto en este breve recorrido, los años que van de 1867 a 1876 fueron una época de gran complejidad, tanto para los gobiernos encabezados por Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada, como para la Iglesia católica, una institución que había sido muy poderosa y que fue perdiendo su influencia en el ámbito público a medida que el liberalismo fue ganando terreno en el México decimonónico. Sin embargo, el proceso de control por parte del Estado de los asuntos que habían pertenecido al ámbito religioso fue paulatino. Los mexicanos siguieron acudiendo a la Iglesia para bautizar a sus hijos, para casarse, para enterrar a sus muertos y en muchos casos, para dirimir conflictos como el divorcio o la separación de las parejas. Por otra parte, el papel de los sacerdotes en la sociedad de la época siguió siendo fundamental, a pesar de la pérdida de espacios públicos y no obstante los cambios debidos a los avances del individualismo liberal. De cualquier modo, la institución eclesiástica, integrada por los sacerdotes, los laicos, la jerarquía y los religiosos vivió un proceso de fragmentación y de pérdida de espacios de acción y debió buscar un nuevo lugar en el México del último tercio del siglo XIX.

---

[34] El candidato a la presidencia fue Santiago Cuevas. Entre los candidatos al legislativo estaban José Ma. Andrade, José de Jesús Cuevas, Joaquín García Icazbalceta, José Ma. Roa Bárcena y Félix Zuloaga. Para magistrados de la Corte se postularon Alejandro Arango y Escandón, Cipriano del Castillo y Juan Rodríguez de San Miguel, entre otros. Véase Vieyra Sánchez, *op. cit.,* p. 147.

[35] Bernal*, op. cit.,* p. 29, Ceballos, *op. cit.*

"Institución bendita por Dios": *La Sociedad Católica de México* 1868-1878[1]

Dinorah Velasco Robledo
UAM-Iztapalapa

Introducción

La historiografía tradicional ha marcado al año de 1867, por un lado, como el comienzo de la supremacía del grupo liberal, pero por otro, ha señalado la muerte definitiva o desaparición política de aquel grupo denominado como "conservador". Sin embargo, pretendo destacar que su alejamiento de la vida política no significó el desvanecimiento absoluto de su influencia social.

El objetivo general de este trabajo es mostrar que el nuevo régimen político, instaurado en 1867, produjo, contradictoriamente, la reorganización de los antiguos conservadores quienes, a partir de entonces, se llamaron católicos.[2] Ellos buscaron adaptarse a la nueva situación y, para ello, lograron agruparse en una asociación civil llamada la "Sociedad Católica de México", la cual evidenció que los conservadores habían sido derrotados políticamente, pero que su presencia e influencia dentro del marco sociopolítico mexicano pervivió como una relevante alternativa social, cultural

---

[1] Este trabajo es parte integrante de la tesis de licenciatura titulada *Combates por la educación: La Sociedad Católica de México, 1868-1877,* México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2008.

[2] Erika Pani argumenta que, después de 1867, los conservadores pasaron a autodenominarse católicos. Dicha decisión se basó en la idea de que el primer adjetivo correspondía a promover un proyecto de Estado que no había fructificado; por ello, pasaron a defender a la Iglesia y sus derechos dentro del nuevo marco político. Erika Pani, "Democracia y representación política. La visión de dos periódicos católicos de fin de siglo, 1880-1910.", en Claudia Agostini y Elisa Speckman. *Modernidad, tradición y alteridad: la Ciudad de México en el cambio del siglo XIX y XX.* México: UNAM, IIH, 2001, p. 145.

y educativa frente al proyecto de Estado propuesto por el grupo triunfante. El adentrarnos en las entrañas de la Sociedad permitirá apreciar, rescatar y reconstruir su proyecto sociopolítico, el cual revela y expone los valores, ideas y objetivos que unieron a este grupo de individuos durante los años setenta del siglo XIX.

Un nuevo defensor del catolicismo: La Sociedad Católica de la Nación Mexicana

En el nuevo régimen político, instaurado por Benito Juárez, algunas personas, ardientes católicos, estuvieron preocupados y alarmados por el aumento del "indiferentismo religioso" y por la propagación de nuevas corrientes de pensamiento que, decían, corrompían a la sociedad mexicana, altamente católica.

Estos individuos[3] estuvieron temerosos de que México se llenara de ideas erróneas y falsas creencias, por lo que refutaron a aquellos pensadores que creyeron que para alcanzar el progreso no hacía falta la fe católica, sino la aceptación de nuevos sistemas ideológicos, como el panteísmo, el socialismo, el racionalismo, el ateísmo, el materialismo, el comunismo y la masonería. Para impedir este trayecto de México hacia lo que los católicos vieron como el sendero de la "desmoralización y la incredulidad", se fundó la "Sociedad Católica de la Nación Mexicana", cuyo propósito debía ser el de "defender y avivar por todos los medios que [se] estime prudentes las ideas morales y religiosas para restablecer por su medio la moral pública y la paz de la nación, di-

[3] La Sociedad Católica estuvo conformada por los antiguos políticos conservadores, pero también por individuos reconocidos por su trayectoria profesional. Entre estos personajes destacaron José de Jesús Cuevas, Ignacio Aguilar y Marocho, José Ignacio Anievas, José Joaquín Arriaga, Miguel Martínez, Manuel Domínguez, Francisco Abadiano, Alejandro Arango y Escandón, Niceto de Zamacois, Francisco Diez de Bonilla, Joaquín Eguía y Liz, Rafael Gómez, Pedro Gorozpe, José Joaquín Terrazas, Sebastián Segura, Tirso Rafael de Córdova, José María Agreda, Próspero María Alarcón, Juan Rodríguez de San Miguel, Bonifacio Sánchez Vergara, Tomás Sierra y Rosso, entre otros.

fundiendo la doctrina que la Iglesia nos enseña y combatiendo con la paciencia y la persuasión los muchos errores que se le oponen".

A fines de noviembre de 1868, en el Hotel Iturbide, algunos de estos hombres platicaron sobre la necesidad de establecerse como un grupo de individuos "fuertemente asidos a Dios" y a la Iglesia para propagar y defender los principios del catolicismo, sostener económicamente el culto y difundir como fuera la doctrina cristiana. Para el 29 de noviembre se tenía elaborado el proyecto de *Reglamento* de la nueva agrupación,[4] el cual fue aprobado como provisional el 20 de diciembre, eligiéndose como primer presidente a José de Jesús Cuevas.[5]

Sus integrantes se declararon ciudadanos del Estado, con libertad individual para actuar como quisieran en el orden civil y político, pero tenían pensado dejar de lado las cuestiones políticas institucionales, ya que reconocieron que tales asuntos representaban el origen de la discordia y de las revueltas, no sólo en el país, sino dentro de la misma asociación, y ello provocaría las envidias y la desunión en un grupo ansioso de unidad. Ante dicha cuestión, se recalcaba que el único objetivo de los socios debía ser:

> [...]trabajar en ella [Sociedad Católica] por honor de Dios y no para honra nuestra, para que se cumplan los mandamientos divinos y no para que a todo trance rea-

---

4 *Reglamento Provisional de la Sociedad Católica de México*, Fondo Lafragua, Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México. En él se indicaba la forma en cómo debía funcionar la asociación y los trabajos que debía realizar en el campo educativo, en la publicación de impresos, en la propagación del culto y prácticas católicas. Asimismo, indicaba quiénes podían ser socios y el quehacer de éstos, se determinaban los cargos administrativos, el trabajo de las comisiones especiales, la forma y los trabajos de las asociaciones foráneas y la de señoras.

5 José de Jesús Cuevas (1842-1901). Fue abogado, colaboró en el gobierno de Maximiliano ocupando el cargo de auditor del Consejo de Estado. Entre sus opúsculos filosóficos más importantes se encuentra el titulado: *El positivismo en México* publicado por primera vez en *La Voz de México* el 29 octubre de 1885. *El Proyecto de Tratado internacional,* en el cual hizo un llamado a la unión de los países latinoamericanos ante el expansionismo norteamericano.

> licemos nuestras voluntades; por caridad al prójimo, y no para contentar nuestro amor propio. Evitemos en todo que él [amor propio] se haga móvil de nuestros trabajos, porque indudablemente los haría degenerar.[6]

Cabe señalar que la Sociedad Católica no tuvo un carácter secreto porque sus integrantes supieron que la mejor defensa que podían tener era ampararse bajo la legislación y la Constitución de 1857, que proclamaba la libertad individual y de asociación. Sus trabajos y reuniones no se hicieron a escondidas, ya que éstas fueron actos abiertos en las cuales podía asistir gente no integrante de la agrupación, con la intención de mostrarles y difundirles sus fines, su misión y los frutos alcanzados:

> [La Sociedad Católica] puede decir a la faz del cielo y de la tierra, que enarbola el estandarte de la verdadera civilización. Llevando esa enseña gloriosa en una nación libre como la nuestra, públicamente se reúne, públicamente habla, públicamente plantea sus establecimientos de enseñanza y beneficencia, públicamente combate los errores, públicamente previene los males. Y ¿por qué se había de ocultar, si su elemento es la luz? ¿Por qué ha de huir de los hombres, si es a ellos a quienes busca? Y ¿cómo podría permanecer en las tinieblas, si los rayos mismos de su gloria la denunciarían a todo el mundo?[7]

Ahora bien, el año en que pudo darse el final de la Sociedad Católica de México no lo he establecido todavía, pero sí

6 Miguel Martínez. "Discurso pronunciado el miércoles 1 de marzo de 1871 en la Asamblea General de la Sociedad Católica de México" en *La Sociedad Católica*, t. 4, 1871, p. 252.

7 "Editorial. La Sociedad Católica considerada en sus principios, en su objeto y en su fin" en *La Voz de México*, 8 octubre 1871, p. 1.

puedo argüir que su ocaso empezó entre los años de 1875 y 1877. Esta última fecha la propongo porque fue el período en que apareció la *Memoria de la Sociedad Católica*, documento en el cual se indicaban los trabajos realizados por la agrupación desde el año de su fundación, 1868, hasta 1877. Según nuestra investigación, de entonces en adelante no existió una publicación oficial de la asociación que pudiera seguir dando a conocer sus labores, pero sí tenemos datos que me indican que las foráneas y las de mujeres siguieron trabajando por algunos años más.

Sin embargo, ya desde 1871, apenas dos años después de su instalación, José de Jesús Cuevas, en la asamblea general, reconoció que a pesar del entusiasmo y de las luchas, "la Sociedad Católica ha decaído".[8] Indicaba que ello se debía a los mismos socios, quienes, en su inicio, habían jurado luchar por los principios sobre los que se había fundado la Sociedad, pero no habían sostenido con perseverancia su labor.

En 1874, Manuel Gargollo y Parra, en una asamblea general, hizo notar los resultados obtenidos en cinco años de trabajo, pero, contradictoriamente, expresaba que era el momento de descansar, a pesar de las labores que faltaban por hacer. Coincidía con Cuevas en la idea de que en los socios radicaba el decaimiento de la agrupación, ya que habían sido ellos quienes dejaron entrar en sus corazones el error, "pretendiendo combinar un sistema de composición con los enemigos de sus creencias que les permite seguir máximas del mundo sin separarse de la comunión de la Iglesia".

Es posible que las causas señaladas por estos dos personajes pudieran haber sido los motivos para su desaparición. También podría señalar el aspecto económico, ya que la falta de recursos financieros pudieron impedir la realización de los trabajos de

8 José de Jesús Cuevas. "Discurso pronunciado en la asamblea general de la Sociedad de México el día 8 de diciembre de 1871" en *La Sociedad Católica*, 1871, t. 5, pp. 310-318.

caridad, de beneficencia, los de tipo religioso y educativos que se propusieron inicialmente.[9]

Aunado a estos elementos, estuvo lo que ellos llamaron la "alimentación de negocios personales". Esta frase hacía referencia al afán de aquellos socios por involucrarse en cuestiones de política gubernamental, principio que, supuestamente desde su fundación, la agrupación reprobó porque no se habían constituido como un grupo político a pesar de actuar como tal. La participación de algunos de sus miembros en la política nacional se notó clara y frontalmente cuando los redactores de *La Voz de México*, portavoz oficial de la Sociedad desde 1871, anunciaron que, a partir de 1875, este periódico católico dejaba de serlo. Declaraban que la situación del país los obligaba a intervenir directamente en la política nacional, a través de sus opiniones periodísticas, sin dejar de dar noticia de los trabajos de la asociación.[10]

Las comisiones especiales de la Sociedad Católica

En el artículo 7 del *Reglamento de la Sociedad Católica de México,* se precisaba que "los medios utilizados por ella para alcanzar sus objetivos serían aprobados por la comisión central" y ellos serían, "la propagación del culto, de las prácticas católicas, [y] por otros medios distintos a las anteriores [instrucción y escritos]". Para poner en marcha estos recursos, sus integrantes se valieron de comisiones.[11] Las primeras establecidas fueron cuatro: culto, doctrina, publicaciones y colegios.

[9] El artículo 12 del *Reglamento* indicaba que eran fondos de ella las exhibiciones regulares de los miembros cooperadores, las donaciones de los bienhechores y del rendimiento de los trabajos llevados a cabo por la asociación. Como se mencionó antes, la falta de entusiasmo de los "cooperadores" y de los "bienhechores", la disminución de apoyo económico de manera regular y la inasistencia a las sesiones pudieron contribuir al fin de la agrupación.

[10] Lilia Vieyra. *La Voz de México. La reorganización política de los conservadores*. México, UNAM, IIB, INAH, 2010.

[11] En los artículos del 17 a 25 del Reglamento se estableció, entre otras cosas, que dichas comisiones se compondrían de presidente, secretario, recaudador y socios suficientes y los trabajos a desempeñar por estos.

La comisión de cultos se creó el 25 de diciembre de 1868, el día de la instalación de la Sociedad Católica.[12] Su objetivo principal fue la protección y difusión de la fe católica en México, donde el adorno de los santuarios, la organización de las solemnidades de la Iglesia, asear los ornamentos para la celebración de las fiestas y los actos religiosos fueron actividades de suma importancia.

Una comisión que estuvo muy relacionada con esta última, fue la de doctrina. Su creación debía responder a la necesidad de difundir entre los niños y jóvenes los principios del catolicismo. Sus trabajos empezaron en enero de 1869 con la impartición de las clases de doctrina cristiana todos los domingos, dirigidas a niños y niñas.[13]

La prensa católica, argumentaban los dirigentes de la agrupación, no tenía otro objetivo que el de defender la fe, trabajar a favor de la verdad y luchar contra los ataques de lo que ellos llamaban la "prensa anticristiana".[14] Impulsados por ello, la Sociedad Católica fundó la comisión de publicaciones, la cual publicó en la capital del país varios impresos, como lo *La Voz de México*, cuya vida se extendió desde su fundación en 1871 hasta 1908. También circuló el *Semanario Católico* (1869), *El Pueblo* (1875-1876), *La Sociedad Católica* (1869-1873), *El Mensajero Católico* (1875-1876) y *El Ángel de la Guarda* (1870).

El Semanario Católico se publicó desde el 20 de febrero de 1869 hasta el 20 de diciembre del mismo año y dio paso a *El Pueblo* (4 enero 1869-15 marzo 1870). El primero estuvo des-

---

12 "Comisión de cultos" en *Memoria de la Sociedad Católica*, p. 28. Esta comisión inició con seis socios y llegó a tener 36 socios activos, 17 cooperadores y 25 bienhechores.

13 La *Memoria de la Sociedad Católica de México* de 1877 y algunas otras noticias publicadas en *La Voz de México*, señalan que la concurrencia a la doctrina dominical fue de 95 niños aproximadamente. La *Memoria* sugiere que para 1877 fueron de 900 a 1000 niños asistentes a la doctrina dominical.

14 La prensa católica fue prolífica en la década de los setentas del siglo XIX y trabajaron, según creían, por la defensa de la fe y por la verdad católica, luchando contra los ataques cometidos por la prensa "anticristiana". Manuel Ceballos. "Las lecturas católicas: cincuenta años de literatura paralela, 1867-1917" *Historia de la Lectura en México*. México, Colmex, 1997.

tinado al "pueblo pobre y poco ilustrado", en palabras pronunciadas por José de Jesús Cuevas en la primera Junta general en 1869. *La Sociedad Católica* hizo su aparición el 29 de junio de 1869[15] y su objetivo fue el de hacer llegar al "pueblo" la literatura católica, es decir, todo escrito que tuviera principios religiosos y propagara las ideas morales y religiosas que fueran el lazo de unión de los mexicanos. Sus redactores[16] señalaban que su programa era "humilde como lo serán nuestros escritos; sencillo como nuestras intenciones".

El periódico más importante para la Sociedad Católica fue *La Voz de México*, cuyo primer número apareció el 17 de abril de 1870, en el que se declaraba el portavoz de la asociación. Su primer redactor fue José Joaquín Arriaga.[17] En el prospecto se advirtió la necesidad de combatir el mal gusto que, según ellos, iba corrompiendo a la literatura mexicana, de acabar con los errores y omisiones de la educación pública y todo aquello que requiriera la acción y energía de parte de la prensa católica, como exterminar las tendencias que amenazaban la doctrina, la Iglesia y atacaran la independencia y los intereses de México.

El tono de *La Voz de México* cambiaría y su posición sería abiertamente de confrontación y lucha política a partir de 1875. Sus redactores advirtieron una vez más que estaban dispuestos a hacerles frente a los "enemigos de la verdad cristiana", pero

---

[15] "Avisos. La Sociedad Católica" en *El Siglo XIX*, 24 junio 1869, p. 4.

[16] Sus redactores fueron, entre los más destacados, Jesús María Aguilar, Pedro Bejarano, Manuel Bejarano, J. Antonio Cuoto, Jesús de Jesús Cuevas, Manuel Domínguez, Octaviano Muñoz Ledo, Bonifacio Sánchez Vergara, Francisco Segura, Miguel Martínez, Tomás Sierra y Rosso, José I. Anievas, José Joaquín Arriaga, Tirso Rafael Córdoba, Rafael Gómez, Manuel Gutiérrez, José Sebastián Segura, Niceto Zamacois, Francisco Diez de Bonilla y José Ulíbarri.

[17] José Joaquín Arriaga (1831-1896). Ingeniero, periodista y escritor. Fundó en agosto de 1867 *La Revista Universal*. Fue redactor responsable de *La Voz de México*. Ofreció sus servicios como Ingeniero topógrafo e hidromensor y como profesor particular de niños y jóvenes en la enseñanza de cursos completos de filosofía, de matemáticas, de física y mecánica, de topografía y geodesia, geografía, historia universal y de México, historia natural y bellas letras.

que habían sido "obligados" a entrar en cuestiones políticas sin hacer del diario el "órgano de un partido político". Se justificaron declarando que si habían entrado en política, lo habían hecho sin tomar principios de partido, teniendo como simple objetivo, el de discutir el motivo de las agresiones, sin que ello significara salirse de los límites del programa de dicha publicación.

En febrero de ese año se hizo del conocimiento de la opinión pública que, de común acuerdo con Bonifacio Sánchez Vergara, presidente de la agrupación para ese año, *La Voz de México* dejaba de ser parte y portavoz de la Sociedad para convertirse en "una publicación independiente de ella", que no se adecuaría a las exigencias, respetos e intereses de la asociación que lo había fundado y que tomaría una "posición propia y clara dentro del teatro político".[18] A partir de entonces, la publicación se convirtió en una empresa particular, representante de las personas que financiaban el periódico, quienes no podían ser indiferentes a las contiendas políticas y deseaban tomar parte en ellas, guiados por la fe religiosa.

Con la separación de *La Voz de México*, la Sociedad Católica se vio obligada a publicar otro impreso que se convirtiera en su nuevo portavoz. Ese sería *El Mensajero Católico*, el cual sólo apareció poco más de un año, de abril de 1875 a julio de 1876.[19] Su programa sería el mismo que el de la agrupación: la defensa de los intereses católicos y el mantenerse apartados de toda "cuestión política", porque creyeron en una lucha y confrontación política a través de la persuasión de la letra impresa, cuyo discurso fuera

[18] "Editorial. Nuestro programa" en *La Voz de México*, 20 febrero 1875, p. 1. Para saber más acerca de los motivos de la separación de dicho impreso de la Sociedad Católica, *vid.* Lilia Vieyra Sánchez. *La Voz de México (1870-1875). La prensa católica y la reorganización conservadora.* México, UNAM, INAH, 2010, p. 174-182.

[19] Su desaparición de la vida pública se debió, dijeron los redactores, a las circunstancias nacionales los cuales los habían obligado a dejar de escribir y publicar el semanario, refiriéndose específicamente al Plan de Tuxtepec y la presencia de Porfirio Díaz. Sin embargo, su finalización pudo deberse también a la falta de fondos de la Sociedad Católica que impidiera el sostén de la publicación.

el teológico y filosófico, capaz de combatir la propaganda de las "sectas heréticas" y las ideas del régimen imperante.

Otras publicaciones creadas y sostenidas por la Sociedad Católica fueron *El Ángel de la Guarda* y *La Miscelánea Católica.* El período de existencia del primero fue del 5 febrero 1870 al 30 diciembre 1871. Su objetivo debía ser el de instruir a la niñez en todos los ramos que pudieran prepararla para su desarrollo físico, moral e intelectual.[20] El segundo impreso tuvo como finalidad el de sustituir a *La Sociedad Católica.* Su aparición se dio el 1 de febrero de 1874[21] y, al igual que los impresos anteriores, estuvo conformado por escritos religiosos producidos y traducidos por los socios de la comisión o por los colaboradores.

Las otras comisiones

Aparte de estas cuatro secciones se crearon otras, conocidas como "las nuevas". Ello evidenciaba que la Sociedad Católica estuvo dispuesta a realizar labores en otros campos distintos a los anteriores, como el cultural, el caritativo y el benéfico, lo cual quedó claro en los logros conseguidos por las nuevas comisiones de lecturas, de cárceles, de pueblos y la de la "Juventud Literaria".

La comisión de lecturas se creó con el fin de concebir y propagar una literatura católica, fuera o no original, y contribuir al adelanto del saber humano bajo el amparo del catolicismo.[22] Se instaló el 16 de mayo de 1869 y se encargó de organizar una reunión semanal para la lectura de escritos y composiciones lite-

[20] "Revista de la prensa. El Ángel de la Guarda" en *La Sociedad Católica,* t. 2, 1870, pp. 154-155.

[21] "Editorial. La Miscelánea Católica" en *La Voz de México*, 3 febrero 1874, p. 1.

[22] "Lecturas dominicales" en *La Voz de México*, 2 julio 1870, p. 3. En dichas sesiones se leyeron textos sobre filosofía católica, historia natural, derecho público eclesiástico y civil, de antigüedades cristianas, sobre dramas, algunas novelas cortas, traducciones, poesías, entre otras cuestiones.

rarias de cualquier género creadas por los miembros de la Sociedad, de la misma comisión o invitados externos a ella.

La comisión de cárceles y hospitales se creó por el interés de la Sociedad de atender las necesidades de los más "desvalidos", proponiéndose extender sus trabajos a la cárcel de Belem, logrando entrar por primera vez el 5 de enero de 1870. Entre las labores de la comisión destacaron el pago de las fianzas de algunos presos, incluso, les proporcionaron defensores.[23] También se encargó de propagar la fe católica entre los presos y de poner a trabajar a los condenados para alejarlos de la ociosidad. La presencia de los católicos en ese espacio controlado y manejado por el gobierno representó una confrontación a la secularización de las instituciones de beneficencia y de toma de control de la sociedad por parte del Estado, por lo que actuar en estos lugares significaba que los católicos no estaban dispuestos a que desapareciera su influencia social sobre los grupos vulnerables.

El surgimiento de la comisión de pueblos también respondió a esta preocupación y a la urgente necesidad de propagar la religión católica en los lugares poco atendidos y "desdichados", en los cuales percibieron la fuerte presencia del protestantismo. La comisión comenzó informalmente sus trabajos en los pueblos aledaños en enero de 1875. Las primeras labores consistieron en dar instrucción doctrinal y hacer "conversiones particulares" de protestantes a católicos.

La comisión de obreros y artesanos fijó su interés en este grupo marginado, sector que en años posteriores sería la base del llamado "catolicismo social" de fines del siglo XIX y principios del XX.[24] La cuarta de las llamadas nuevas comisiones se fundó el 29 de junio de 1873 y su primer presidente fue José Joaquín Arria-

---

23 Cabe destacar que la comisión tuvo una sección de abogados que trabajaban gratuitamente para algunos reclusos, seleccionados por los miembros para que pudieran obtener su libertad.

24 *Vid.* Ceballos, *op.cit.* p. 53.

ga.[25] Entre sus trabajos destacó el establecimiento de una escuela nocturna, cuyas puertas abrieron el 1 de julio del mismo año; en ella se impartieron clases de religión, de primeras letras, dibujo de ornato, nociones de geometría aplicados a las artes, álgebra y solfeo.[26] El interés de la Iglesia y de los miembros de la Sociedad por este grupo mostró la clara intención de cooptarlos y adoctrinarlos en la filosofía católica para que los obreros defendieran y, en su caso, pelearan por los intereses de la institución eclesiástica. No obstante, el sector artesanal y obrero fue un grupo importante, no sólo para esta élite, sino también para el gobierno liberal, en especial para el porfirista.[27]

Parte de los trabajos culturales de la Sociedad fue la propagación de la literatura, por lo que la asociación se dio a la tarea de crear la comisión de la "Juventud Literaria", instalándose el 29 de junio de 1875. Ella se instauró por disposición de Bonifacio Sánchez Vergara,[28] presidente de la asociación en ese año, indi-

---

[25] *Memoria,* p. 59. Manuel Ceballos enumera que aparecieron otras agrupaciones de obreros no promovidas por la Sociedad Católica, cuyo objetivo era el mismo. En 1874 estuvieron la Sociedad de Artesanos Católicos de Morelia y la Sociedad de Artesanos Católicos de Cuernavaca; en 1878, en la Ciudad de México se conformó la Sociedad León XIII y la Sociedad Católica de Auxilios Mutuos, y en 1887, el Círculo Patriótico Religioso de Artesanos. En Guadalajara en 1880, la Sociedad de Socorros Mutuos Hija del trabajo y el Círculo Católico de obreros llamado la Sociedad Alcalde; en Durango en 1882, la Sociedad Católica de Artesanos y en 1884 en Oaxaca, la Sociedad de Obreros católicos.

[26] La *Memoria* proporciona una cifra de 200 alumnos en 1873 y más de 155 en 1874, asistiendo todas las noches; siguieron ese tipo de lecciones todavía en 1875-1876. pp. 55-56.

[27] Muchos obreros y artesanos se integraron, en esta época, en las llamadas "mutuales", las cuales en su inicio tuvieron poco vínculo con el Estado. Estas relaciones, indica María Florencia Gutiérrez, fructificaron en una subordinación política de estas asociaciones frente al poder político y los obligó a actuar como un "freno a las sociedades de resistencia y al socialismo", ya que se pretendió fomentar el amor a la patria, al republicanismo, a la paz y al orden. Ma. Florencia Gutiérrez. *Mundo del trabajo y el poder político. Integración consenso y resistencia en la Ciudad de México a fines del siglo XIX.* (Tesis de doctorado). México, COLMEX, 2006, p. 46-48.

[28] Bonifacio Sánchez Vergara (1841 -1875) Abogado, literato, escritor y traductor. Fue socio fundador de la Sociedad Católica de México; miembro de la

cando que su misión debía ser la de incorporar a los trabajos de la agrupación a jóvenes quienes pudieran mostrar su talento e ideas a través de sus obras o composiciones, dirigidas a "practicar el bien", y convertirlos en la honra de la patria. [29]

La educación es disputada por la Sociedad Católica de México[30]

El trabajo en el ámbito educativo por parte de los católicos en la década de los setenta del siglo XIX fue fructífero e importante porque abarcó la enseñanza de las primeras letras impartida a niños y niñas, hombres y mujeres; el nivel de la secundaria, tanto para varones como para señoritas, y los establecimientos de enseñanza superior o profesional.

La comisión de colegios nació en febrero de 1869 y tuvo como primer presidente a Manuel Carmona.[31] Su objetivo inicial

---

comisión de cárceles y hospitales, publicaciones y presidente de la de doctrina. Fungió como director y catedrático de la Escuela Preparatoria de la Sociedad Católica. Como presidente de la asociación logró fundar la comisión de obreros y de la Juventud literaria católica.

[29] *El Mensajero Católico*, 8 julio 1875, t. 1, p. 220.

[30] Contados son los trabajos que abordan cuál era el fin que se propusieron los católicos con sus trabajos en este terreno. Uno de ellos son los de Evelia Trejo "Educar para la justicia o educar para la libertad: Una disyuntiva de fin de siglo" en Manuel Ceballos y Alejandro García Rangel (coord.) *Catolicismo social en México. Teoría, fuentes e Historiografía*, México, Academia de la Investigación Humanística, A.C. 2000. Esta última investigadora sólo revisa las ideas educativas de los católicos a partir de la publicación de la *Rerum Novarum*, mencionando a la Sociedad Católica como un antecedente en el cual se deben buscar las propuestas católicas. Lourdes Alvarado, "La educación 'secundaria' femenina desde las perspectivas del liberalismo y del catolicismo, en el siglo XIX" en *Perfiles Educativos*, vol. XXV, no. 102, 2003 y "La otra cara de la moneda. Las propuestas de educación 'superior' del catolicismo. 1868-1896" presentada en el 3er. Congreso sobre Historia de las Universidades y Educación Superior en noviembre de 2004.

[31] Manuel Carmona del Valle. (1831–1902). Introdujo en México el empleo del oftalmoscopio y fue presidente de la Academia de Medicina en dos ocasiones (1882 y 1891). Ocupó el cargo de director de la Escuela de Medicina de 1882 a 1902. Fue autor de *Lecciones sobre clínica*.

fue apoyar a algunos colegios sostenidos por particulares que no pertenecían, precisamente, a la asociación. En ellos se dieron lecciones nocturnas a niños y adultos pobres, quienes no podían recibir otro tipo de instrucción elemental y religiosa. También, se propusieron fundar nuevos colegios de nivel elemental, secundario, superior y profesional, por supuesto, dirigidos a las clases medias y altas.

Para mediados de 1870, la comisión de colegios había establecido cinco planteles dirigidos a niños de 9 a 15 años,[32] a quienes se les impartían lecciones gratuitas de lectura, escritura y religión católica. Asimismo, se crearon otros colegios dirigidos a jóvenes de 15 años en adelante, como el colegio de San Juan y Bautista, en Santa Clara núm. 4; el Colegio Universal y el Liceo de Santo Tomás. En todos ellos se impartieron lecciones básicas y se incorporó la enseñanza del francés y de aritmética.[33]

Se fundó otra sección que se confundió con la de colegios y fue la comisión de escuelas gratuitas. Su creación se debió a la recomendación del arzobispo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, quien hizo notar la necesidad de atender la instrucción religiosa y elemental de los niños pobres, ya que el indiferentismo de la religión católica les abría la puerta a nuevas filosofías e ideologías, como era el caso del protestantismo. Para resolver estos problemas se creó esta última comisión compuesta de seis personas. Su primera sesión se efectuó el 6 de febrero de 1872 y en ella se estableció la creación de escuelas en varias parroquias de la ciudad.

A través de la sección femenina, de la cual nos referiremos enseguida, se obtuvieron muchos logros en este rubro. En primer lugar se pudieron establecer escuelas de instrucción primaria, las cuales fueron de carácter gratuito para niñas en distintos barrios de la ciudad. Su mayor éxito en este campo fue la creación del

---

[32] "Avisos. Sociedad Católica. Comisión de colegios" en *La Voz de México*, 29 mayo 1870, p. 4.

[33] "Avisos. Sociedad Católica" en *La Voz de México*, 3 agosto 1870, p. 3.

Colegio de la Sociedad Católica para Señoritas, fundado el 15 de enero de 1870 y ubicado en el núm. 11 de la 2ª calle de la Monterilla.[34] Sin embargo, este establecimiento estuvo vinculado al ideal femenino católico, es decir, a pesar de que en su discurso se argumentaba que la mujer era capaz de tener una educación científica, se enfatizaba que el principal elemento de su formación era el conocimiento de la religión católica, "única ciencia indispensable que necesitan saber, porque debiéndose cumplirse en la familia la vocación intelectual de la mujer, una madre debe sacar de las doctrinas del catolicismo las luces que haya de transmitir a sus hijos".

La comisión de colegios de la Sociedad Católica se propuso la creación de una escuela preparatoria, cuyo objetivo fue el de contrarrestar la influencia de los establecimientos de enseñanza oficiales y laicos sostenidos por el gobierno juarista. Ésta debía representar una alternativa educativa para los padres y jóvenes católicos, quienes encontraron en sus aulas la manera de defender la religión y sus convicciones morales, atacadas por las publicaciones "impías e inmorales" de nuevo cuño y por los organismos de instrucción pública sostenidos por el gobierno liberal y dominados por la filosofía positivista.

La Escuela Preparatoria de la Sociedad Católica se instauró el 2 de febrero de 1870 y se instaló en la segunda calle de San Francisco núm. 7.[35] Su primer director fue el Lic. Tomás Sierra y Rosso,[36] quien habría de elegir al grupo de profesores que lo acompañarían en esta misión. El programa de estudios inicial[37]

---

[34] Lourdes Alvarado realizó el primer estudio sobre este establecimiento católico dirigido a las mujeres en el artículo "La educación 'secundaria' femenina desde las perspectivas del liberalismo y del catolicismo, en el siglo XIX" publicado en *Perfiles Educativos*, vol. XXV, no. 102, 2003.

[35] Al iniciar el ciclo escolar de 1872, la escuela cambió de local, para ocupar otro localizado en la calle de San Bernardo núm. 5, "introduciendo mejoras materiales, pero sobre todo académicas".

[36] Sierra y Rosso estuvo a cargo de la dirección del colegio hasta diciembre de 1871, año en que renunció, por lo que la junta central de la Sociedad tuvo que nombrar al Lic. Bonifacio Sánchez Vergara como director interino del plantel preparatorio.

[37] "Avisos". *La Voz de México*, 17 abril 1870, p. 4.

se conformó por tres de los cinco años que debería tener la instrucción preparatoria; apenas en los últimos meses del primer año escolar se ocuparon de crear los dos últimos años, tal y como lo establecía la Ley de Instrucción Pública de 1867 y 1869. Los estudios de la preparatoria católica tenían la función específica de formar jóvenes para las carreras profesionales de abogado, ingeniero, arquitecto, ensayador, beneficiador de metales, médico, farmacéutico, agricultor y veterinario.

La comisión de colegios también se propuso establecer planteles de educación superior, especialmente, enfocadas a los estudios profesionales de Jurisprudencia. La fundación de Escuelas de este tipo, respondió al deseo de que éstas pudieran competir con los planteles oficiales, como los Institutos Literarios y las recién creadas Escuelas Nacionales.

La primera escuela católica de Jurisprudencia fue creada en 1870 por la Sociedad Católica de Guadalajara. La segunda fue la de Puebla, inaugurada en 1876 y estuvo auspiciada por la Sociedad foránea de esa región y dirigida inicialmente por el Lic. Tirso Rafael de Córdoba. El tercer plantel fue el de Oaxaca.[38] Sus estudios de jurisprudencia estuvieron insertos en el "Colegio de la Sociedad Católica. Instrucción primaria, secundaria y profesional" instalado por dicha foránea, el 19 de febrero de 1871. El último establecimiento de este tipo se instauró en la Ciudad de México el 7 de enero de 1878, llamado "Escuela Católica de Jurisprudencia", ubicado en la casa núm. 5 de las calles de los Córdobanes. Este esfuerzo no fue del todo idea original de la Sociedad Católica de la capital, sino que se creó con la ayuda de la llamada Academia Católica de Jurisprudencia fundada por el arzobispo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos.[39]

---

[38] Francisco de Icaza Dufour, *Memoria del III Congreso de Historia del Derecho Mexicano (1983),* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1984, pp.349-360.

[39] "Academia Católica de Jurisprudencia" en *La Voz de México*, 23 diciembre 1882, p. 3.

Francisco de Icaza señala que las escuelas católicas de jurisprudencia fueron importantes porque representaron "las primeras escuelas libres en este país, por ser instituciones independientes del poder público". Sin embargo, más que escuelas libres, fueron, especialmente, proyectos político-educativos, los cuales pretendieron formar jóvenes católicos capaces de combatir los principios liberales que el nuevo régimen político estaba imponiendo.

Las católicas en pie de lucha: La Sociedad Católica de Señoras

En la sección quinta del Reglamento de la Sociedad Católica se inscribe el artículo 37 que dice así: "Las señoras que gusten auxiliar a la Sociedad Católica podrán formar asociaciones de personas de su sexo, presididas por una de las socias, conforme al reglamento que para ellas formará la comisión central". A partir de ello, y a iniciativa de los socios fundadores, el 2 de febrero de 1869 quedaba instalada la Sociedad Católica de Señoras.

Tanto la de la Ciudad de México como las establecidas a lo largo del país se abocaron a la fundación de colegios, asistieron a las cárceles y hospitales y propagaron y sostuvieron el culto religioso. Visitaron, en las cárceles, a las mujeres, con el objetivo de brindarles auxilio en sus principales necesidades, como darles pan a las más pobres o tan sólo proporcionarles consuelo ante la situación en que se encontraban. Visitaron e instruyeron en la moral cristiana a enfermos pobres e incluso llegaron a socorrerlos con medicinas y médicos en sus propias casas.

La Sociedad Católica de Señoras llegó a publicar dos periódicos, *La Idea Católica* y *El Pobre*. El primero se publicó el 4 de junio de 1871 y su fin ocurrió el 13 de octubre de 1876. Dicha publicación dio cuenta de los trabajos y del estado en que se encontraba la sección femenina de la Sociedad; publicó anuncios

de libros, servicios profesionales, funciones teatrales y rifas. En el número uno de *El Pobre*[40] se argumentó que era un pequeño diario dirigido a los "pobres", cuyo objetivo primordial sería crear un frente al protestantismo, pero no en contra de las personas que lo difundían.

Las Sociedades Foráneas

La Sociedad Católica de México no fue una agrupación cuyos trabajos se limitaran solamente a la capital del país, sino que se extendió a muchas otras regiones. Al respecto, el *Reglamento* de la asociación establecía que las sociedades foráneas debían tener la misma estructura y facultades que la de México y estarían sujetas a ella. Los alcances de la agrupación católica a través de sus órganos foráneos fueron importantes; se establecieron en distintas localidades, ya fueran en ciudades primordiales o en pequeños poblados. La *Memoria de la Sociedad Católica de México* de 1877 enumera tan sólo 37 poblaciones en donde se ubicaron aquellas, pero a través de las noticias reportadas en *La Voz de México* sobre los trabajos de dichas foráneas, logré ubicar un total de 115 que fueron establecidas a lo largo del país".

Sus labores fueron las mismas que las que emprendió la Sociedad de la Ciudad de México, es decir, trabajaron por la expansión de la educación católica, por la publicación de periódicos y textos en las diversas ciudades y poblaciones donde ellas se

---

[40] *El Pobre. Alcance semanal a la Idea Católica para la instrucción religiosa del pueblo*. Primer día de publicación fue el 1 de noviembre de 1871 y su fin se dio el 13 de octubre de 1876. Su redactor responsable fue Francisco Abadiano y se publicó los miércoles de cada semana y se repartió gratis a los suscritores de la *Idea Católica*; se expendió en la imprenta de la calle de la Palma núm. 4 y en la librería de Francisco Abadiano. Guadalupe Curiel y Miguel Ángel Castro. (coord.) *Publicaciones periódicas mexicanas del siglo XIX: 1856-1876. (Parte I)*. México, UNAM, Coordinación de Humanidades, IIB, 2003, p. 450-451.

instalaban y, por supuesto, por la difusión y protección de la religión católica a través de enseñanza de la doctrina cristiana y la celebración de las comuniones.

Conclusiones

A partir de 1867, los antiguos conservadores tuvieron que reorganizarse y actuar en campos que les permitieran sobrevivir y adaptar sus ideas y proyectos, con el fin de buscar, a largo y corto plazo, la posibilidad de reaparecer en la escena pública como un grupo combatiente por el poder político. Mientras esto pudiera lograrse, aceptaron el nuevo régimen y reconocieron a la Constitución, pero ello no significó que estuvieran de acuerdo con ella. Los vencidos sabían que no existían como partido político, por lo que no les quedó más opción que adaptarse y desenvolverse dentro del régimen liberal, y trabajar en otros campos de acción. En primer lugar, se abstuvieron de la política "formal" o institucional, optando por el trabajo en espacios académicos, periodísticos, de beneficencia y educativos. Colaboraron con la Iglesia para propagar eficazmente el culto católico, pero sobre todo para hacerle frente al enemigo número uno del catolicismo, es decir, el liberalismo.

Muchas de estas acciones fueron emprendidas por los miembros de la Sociedad Católica de México, asociación religiosa que tuvo por objetivo la promoción de los valores católicos, considerados como los únicos capaces de reformar a una sociedad que caminaba, según ellos, por el sendero del indiferentismo y la inmoralidad. Desde su nueva posición, los católicos trabajaron por reorganizarse, fortalecerse e incidir ideológicamente en la sociedad para recuperar la fuerza y poder combatir contra lo que ellos consideraron los enemigos del catolicismo y la sociedad.

Así, la Sociedad Católica no sólo fue un proyecto religioso que pretendía defender y difundir los principios del catolicis-

mo, pues simbolizó toda una ofensiva para proteger los intereses de la institución eclesiástica, la cual no estaba dispuesta a retirarse del panorama nacional y el medio para tener presencia fue, inicialmente, esta asociación.

La oposición católica durante la primera elección presidencial porfiriana: Francisco Díaz de León y la huelga estudiantil de 1880

Lisa R. Singleton
Profesora Invitada de la Universidad de Monterrey

Si bien es cierto que durante el Porfiriato se daría el régimen presidencial más largo de un solo hombre en la historia de México, al final de su primer periodo en la oficina presidencial (1876-1880), el general Porfirio Díaz encontró resistencia notable. Esta resistencia provino —en especial—, del lado conservador y católico. La propaganda oficial, iniciada en la primavera de 1878, promovió un Estado administrativo y conciliador, donde las facciones políticas representadas por los liberales y conservadores cooperaran a fin de construir un México estable. Los católicos habían conformado un fuerte movimiento en contra del anterior presidente, Sebastián Lerdo de Tejada (1872-1876), posicionándose en instituciones sociales, de negocios, y en la misma prensa. Bajo el nuevo presidente Díaz, esta tendencia continuó de forma menos sutil logrando así algunos puestos políticos y sociales influyentes. Continuaron abogando su libertad de acción en campos sociales como la educación y la beneficencia. Esta posición, última actitud, promovía sus propios fines, pero a su vez era un freno para el crecimiento y fortalecimiento del Estado liberal promulgado por el presidente Díaz. Este enfrentamiento se manifestó en la prensa capitalina y en el Ayuntamiento de la capital federal, llegando a amenazar a Díaz en la víspera de la sucesión presidencial de 1880. El proceso de negociación entre Díaz y uno de los líderes conservadores más influyentes en la Ciudad de México es el tema del artículo que sigue.

Francisco Díaz de León y el mundo católico, 1867-1876

El gran proyecto político de los católicos y conservadores, fue tan corto como lo fue el Segundo Imperio Mexicano (1858-1867). El fracaso del Imperio causó una gran desilusión en el mundo conservador ante la posibilidad de fomentar proyectos políticos. En consecuencia, a cambio de ceder su participación abiertamente política, muchos de ellos, incluyendo el director de la casa editorial oficial del imperio, Francisco Díaz de León, negociaron su amnistía con el presidente Benito Juárez y su ministro de Justicia, Sebastián Lerdo de Tejada. Durante la transición política, la Ciudad de México había caído en el caos. En efecto, se produjo un exilio de buena parte de la clase alta y una escasez de recursos, al grado que la prensa llegó a comentar: "pocas veces o acaso nunca ha sido más difícil la vida en esta capital".[1] Esta situación desesperada produjo un incremento del crimen y en consecuencia de la inseguridad en las calles. Los robos fueron tan frecuentes y osados, que hubo quién, incluso, se quejó de que le habían robado las cortinas que colgaban de la ventana.[2]

Para la opinión pública, Francisco Díaz de León tenía todavía contactos influyentes y el arrojo para atraer a las masas necesitadas de un orden moral y social fuerte. Después de recibir la amnistía de parte de Benito Juárez, Francisco Díaz de León siguió su compromiso con él. Así fue como en 1870, Díaz de León estableció el periódico *La Unión*, un diario que apoyaba al partido político del mismo nombre, con la meta de convencer a liberales y conservadores de colaborar en la regeneración nacional. Para el año de 1871, Díaz de León se encargó de publicar el Boletín oficial del parlamento. Incluso, en 1872, durante el funeral de Juárez, Díaz de León se dedicó a publicar el discurso conmemorativo oficial.[3]

1 *La Iberia*, 26 octubre 1867, 1.

2 *El Constitucional*, 18 noviembre 1867, 1.

3 Miguel Ángel Castro y Guadalupe Curiel, coords., Publicaciones periódicas

De forma paralela, la confianza ganada con los intelectuales y la alta sociedad conservadora durante el Segundo Imperio, tampoco disminuyó. En efecto, la imprenta de Díaz de León mantuvo la confianza de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística y la Academia Mexicana, asociaciones que avalaron sus estudios legales, políticos, históricos y literarios, así como de obras científicas relacionadas con la minería, geografía, meteorología, ingeniería civil, medicina y sociología. Al mismo tiempo, Díaz de León publicó obras de escritores católicos, en particular con el grupo asociado con la Sociedad Católica. Después de haber publicado varios catecismos de Roa Bárcena, se encargó de las actas de La Sociedad Católica, e incluso, uno de sus órganos oficiales dedicados a la instrucción de niños, *El Ángel de la Guarda*, y realizó un estudio de los privilegios de la Sociedad de San Vicente de Paúl en 1870. Sin embargo, su vocación de impresor se puede ver separada de sus compromisos personales. En efecto, aunque mantenía relaciones cercanas y activas con la Sociedad de San Vicente de Paúl en esa época, su nombre no aparece dentro de los miembros reconocidos de la Sociedad Católica en las fuentes secundarias, ni en una posición preferida como imprenta con el grupo. Por ejemplo, él compró *El Ángel de la Guarda* de la imprenta de Escalante, y ese mismo periódico luego encontraría hogar en las imprentas de Ignacio Cumplido, M. Roselio, y posteriormente volvería otra vez con Escalante, pasando a través de cinco imprentas en dos años. Aunque Díaz de León ciertamente tuvo la elección de qué publicar, era un hombre de negocios dentro de un mundo competitivo de profesionistas de imprenta, produciendo en la década de los años setenta, periódicos, panfletos y libros que circulaban en la capital. Dado la cantidad de proyectos, es fácil imaginar que su papel de director de imprenta le permitió alejarse de los oficios

---

mexicanas del siglo XIX: 1856-1876, Parte I (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003). The Mexican Pamphlet Collection, 1605-1888, From the holdings of the Sutro Library, California State Library, Reel Index, Series 3, Parts 1-4. (Woodbridge, CT: Gale Publishing, 2003).

más relacionados con los ideales políticos tales como la redacción o bien comentarista de los sucesos diarios. Su éxito profesional consistió en manejar las relaciones que le permitieron hacer crecer su imprenta hasta ser la más importante del Porfiriato tardío.[4]

Si Díaz de León se caracterizó como un aliado de la política conservadora progresiva o liberal conciliador, quedando fuera del círculo íntimo católico, este último grupo había desarrollado cierto entendimiento distinto bajo el gobierno de Juárez. A cambio de una especie de protección para los proyectos de gobierno urgentes, los escritores más notables e influyentes de perfil conservador mantuvieron una libertad bastante amplia para desarrollar sus propios proyectos, incluyendo una creciente presencia en el campo de la prensa libre y el derecho de asociación. Si bien, la filosofía gubernamental liberal de los presidentes Juárez (1867-1872) y Lerdo de Tejada (1872-1876) enunciaba un gobierno comprometido con la seguridad nacional y con la dirección del desarrollo económico, sus proyectos sociales estaban ligados a una política de *laissez-faire*. De acuerdo con este marco, ambos presidentes siguieron la política de privatización de instituciones sociales, en particular en la Ciudad de México. El resultado de esa política fue que varias de esas instituciones decayeron en un estado de penuria y con problemas graves de administración. Particularmente durante el mandato del presidente Lerdo, las instituciones de beneficencia pública de la Ciudad de México habían sufrido varios escándalos: en el Hospicio de Pobres se descubrió una red de prostitución;[5] en el Hospital de San Juan de Dios, pacientes sifilíticos se levantaron en contra de la gerencia

[4] Castro y Curiel, Publicaciones periódicas. The Mexican Pamphlet Collection. Laura Suárez de la Torre, "La producción de libros, revistas, periódicos y folletos en el siglo XIX," en Belém Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra, eds., La República de las letras: asomos a la cultura escrita del México decimonónico, Volumen II: Publicaciones periódicas y otros impresos (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005), 9-25.

[5] Blum, Ann Shelby. "Children without parents: Law, charity and social practice, Mexico City, 1867-1940". PhD diss., University of California, Berkeley, 1998, 107-114.

y entraron en otras salas, específicamente para exponerse a otros pacientes y enfermeras.[6] Un ejemplo de estas condiciones se reflejó cuando el gobernador del Distrito Federal y el Secretario del Interior realizaron una visita oficial a un hospital de la ciudad en 1872, sólo para ser rodeados por un ruidoso grupo de pacientes con quejas sobre el maltrato y el suministro de alimentos en mal estado.[7]

Bajo este contexto, la membresía de La Sociedad Católica creció y en consecuencia formó comités que trataron asuntos de los pueblos, educación y trabajadores-artesanos para dar respuesta a las iniciativas liberales.[8]

En 1870 la Sociedad Católica había fundado una escuela preparatoria destinada a competir con la Escuela Preparatoria Nacional.[9] El presidente Lerdo, a través de una disposición del Ejecutivo que obligaba a disolver y expulsar a las Hermanas de la Caridad, limitó notablemente la presencia católica en las instituciones públicas en la Ciudad de México. En respuesta a esta disposición, *La Voz de México*, el periódico oficial de La Sociedad Católica, lanzó ataques directos al gobierno en los años de 1873-1874, poniendo a las instituciones de beneficencia en el centro de su queja. Por esos años, este periódico formó su propio equipo de dirección en vez de imprimirse en una de las casas reconocidas.

La Voz de México culpó a las ideas liberales de enviar a los hospitales, escuelas, asilos y orfanatorios a su estado de ruina, resaltando incluso, que la miseria urbana y el pauperismo habían crecido sustancialmente a causa de ellos.[10] Los sueldos de los servidores públicos contratados para reemplazar a las Hermanas

---

6 *El Siglo XIX*, 13 septiembre 1872, 3.
7 *El Siglo XIX*, 13 septiembre 1872, 3.
8 Manuel Ceballos Ramírez, *Historia de Rerum Novarum en México, 1867-1931* vol. I. (México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1991).
9 Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos*, 1867-1914. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981), 22-23.
10 Adame Goddard, *El pensamiento*, 23.

de la Caridad eran miserables y el mobiliario quedó sin reparaciones. En efecto, administradores notoriamente mezquinos habían ofendido a muchos proveedores, a quienes no se les había pagado, al grado de llegar a la situación de negarse éstos últimos, y varios otros de la ciudad, a suministrar a los hospitales.[11]

Particularmente en un periodo con problemas económicos y desilusión general, periodistas capitalinos citaron el bienestar urbano como prueba de mal gobierno, volviendo esto un punto focal del discurso anti-lerdista. Particularmente, durante los últimos años de la presidencia de Sebastián Lerdo de Tejada, el clima político se puso turbulento y muy oportuno para los negocios de imprenta. La compra-venta de periódicos entre casas editoriales era frecuente, alcanzando incluso a ciertos diarios anti-lerdistas impresos por Díaz de León.

La política urbana inicial del presidente Díaz, 1877-1878

Porfirio Díaz era, ante todo, un genio militar, un antiguo combatiente con relaciones estrechas con jefes militares en varias regiones del país. A pesar de sus logros militares, su capacidad para manejar el contexto urbano estaba, por 1876, todavía a prueba. Encontró a su llegada complicadas intrigas en el Ayuntamiento de la Ciudad de México entre unas cuantas personas que se beneficiaron de la privatización reciente de la beneficencia pública, y poco interés en las intenciones de su gobierno.[12] Ante ello, el presidente Díaz, inició una estrategia política a fin de eludir el Ayuntamiento. Esto lo llevó a cabo a través de la creación de nuevos comités de supervisión federal dirigidos por hombres de su confianza. En efecto, los candidatos a cargos de los mencionados comités, llamaban a la casa de Justo Benítez, quién parecía estar en el centro de gran parte de las

11 *El Combate*, 29 diciembre 1876, 1-2.
12 Daniel Cosío Villegas, ed., *Historia Moderna de México: El Porfiriato, La Política Interior* (México: Editorial Hermes, 1955-1974), 442-443.

maquinaciones políticas.[13] Justo Benítez había sido compañero de escuela de Díaz y había orquestado la mayor parte de su campaña presidencial.[14] Benítez fue la elección de Díaz para el manejo de los asuntos urbanos de la Ciudad de México, sirviéndole después como la fuerza dominante en el Congreso Nacional. Estaba claro que Díaz comenzaba a prepararlo como su sucesor.

Con la declaración resplandeciente de que "uno de los sagrados derechos de la mayoría de los gobiernos ilustrados es cometer una especial atención a la beneficencia pública," el presidente Porfirio Díaz emitió la orden ejecutiva de 1877 para crear una Junta Directiva de Beneficencia Pública, una de los primeros comités federales anunciados en el nuevo régimen.[15] La Junta estaba destinada a mostrar la fuerza federal para un público urbano cauteloso. Firmemente bajo el control del Ministro del Interior, la Junta supervisaba todas las instituciones caritativas principales de la Ciudad de México —las cuales anteriormente estaban bajo el control del Ayuntamiento de la ciudad—, incluyendo los hospitales de San Andrés, San Hipólito, Morelos, Juárez, El Divino Salvador, la Casa de Maternidad e Infancia, el Hospicio de Pobres, la Escuela de Artes Oficios y el Consejo Superior de Salubridad. La Junta comenzó de inmediato a organizar las operaciones de las instituciones mediante la firma de grandes contratos con proveedores de servicios de suministros culinarios, carne y otros productos alimenticios, ropa de cama, zapatos, ropa, y medicamentos.[16] Para encausar la racionalización y mejor gestión

[13] Cosío Villegas, *Historia Moderna de México: El Porfiriato, La Política Interior*, 452.

[14] Frank A. Knapp, *The Life of Sebastian Lerdo de Tejada, 1823-1889: A Study of Influence and Obscurity* (Austin: University of Texas, 1951), 152. Daniel Cosío Villegas, ed., *Historia Moderna de México: La República Restaurada, La Vida Política* (México: Editorial Hermes, 1955-1974), 122.

[15] Daniel Cosío Villegas, ed., *Historia Moderna de México: El Porfiriato, La Vida Social* (México: Editorial Hermes, 1955-1974), 509-510. *El Siglo XIX*, 27 enero 1877, 3.

[16] AHSS-BP, sección Dirección, serie Dirección General, legajo 2, exp 30, y legajo 3, exps 1, 2, 3, 4, 7, 16.

de recursos, la Junta designó economistas en cada institución.[17] Notablemente, la Junta también reorganizó el empleo en los niveles inferiores de los hospitales con internos, quienes eran estudiantes en la Escuela Nacional de Medicina. Los estudiantes representaron un menor costo que los médicos, y eran necesarios para sustituir a las Hermanas de la Caridad en los niveles bajos de atención al paciente. En septiembre de 1877, Díaz elogió a la Junta en su discurso presidencial anual, prometiendo que "el Ejecutivo, que ve en esos establecimientos el asilo de la orfandad y de la indigencia, ha procurado y seguirá empeñándose en que llenen los fines filantrópicos de su institución".[18]

Oposición política, 1879-1880

Si bien era evidente la preocupación de Díaz por el bienestar urbano, algunos consideraban que el gobierno federal se había inmiscuido demasiado en la autonomía de la ciudad. Sus juntas federales ofendían estos sentimientos a nivel urbano. Desde el año de 1874 —y hasta el año de 1880—, tanto intelectuales conservadores como liberales radicales habían convergido en torno al concepto de "municipio libre" como la solución más propicia para solucionar la inestabilidad política del pasado. Los conservadores, en general, favorecieron a España, con sus párrocos, militares, y tradiciones de pueblo como modelo, mientras que los liberales vieron hacía los Estados Unidos.[19] Sobre todo en la prensa periódica, los dos grupos abogaron por un ayuntamiento más fuerte. En 1877, en reacción en contra de los comités federales, el Ayuntamiento de la Ciudad de México cambió el título de su publicación oficial a *El*

---

[17] Manuel Dublán y José María Lozano. *Legislación Mexicana, o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República*. (México: Imprenta del Comercio, 1876-), 23 enero 1877.

[18] *El Siglo XIX*, 21 septiembre 1877, 2.

[19] Francis Borgia Steck, "Literary contributions of Catholics in nineteenth century Mexico" *The Americas* 2, no. 4 (abril 1946), 436.

Municipio Libre, con un encabezado que decía, "Periódico quincenal, dedicado a la defensa de la libertad municipal y los derechos de los intereses de la Ciudad de México". El primer número, publicado el 4 de julio de 1877, expresó su intención de proteger a los municipios, dándoles derechos sobre "su propia financiación y desarrollo [...] no como lo han sido hasta ahora, expuesto a ahogarse en el desconocimiento y tal vez desaparecer".[20] A pesar de una iniciativa de Justo Benítez de devolver las tierras tomadas durante la Reforma a los Ayuntamientos, era evidente que empezó a perder la confianza pública. Dentro de unos meses, Justo Sierra y Jorge Hammeken y Mexía comenzaron a publicar *La Libertad*, con argumentos abiertamente en contra del control de Benítez de la Junta de la Beneficencia Pública.[21] Dentro del movimiento por un "municipio libre", los conservadores también tenían mucho interés en proteger la libertad de acción en el campo social.

Francisco Díaz de León y Joaquín García Icazbalceta, escritor católico que participó en las fases iniciales de la política de beneficencia para el emperador Maximiliano, colaboraron en varios proyectos literarios juntos y, por el año de 1879, anunciaron la fundación de un hospicio privado llamado el *Asilo de Mendigos.*[22] El refugio atendería a los adultos desempleados, incorporando muchas innovaciones contemporáneas en la práctica de la beneficencia. El proyecto marcó un gran éxito para la filantropía privada. Contaba con cerca de 400 donantes, entre ellos el arzobispo de México.[23] Ese asilo era uno de los más grandes, entre varios proyectos que movilizaron la participación católica. Otro ejemplo es la Escuela Católica de Leyes inaugurada en 1878

---

[20] *El Municipio Libre*, 4 julio1877.

[21] *La Libertad*, 5 enero 1878 y 13 septiembre 1879, 2.

[22] José Lorenzo Cossío, *Datos históricos sobre las propiedades urbanas de la instrucción pública y de la beneficencia privada* (México: [1926?]), 49-50. Ann S. Blum, "Conspicuous Benevolence: Liberalism, Public Welfare, and Private Charity in Porfirian Mexico City, 1877-1910," The Americas 58, no. 1, Rise of the Welfare State in Latin America (julio 2001): 7-38.

[23] Blum, "Children without Parents".

siguiendo el modelo de la Escuela Nacional de Jurisprudencia. Ésta produjo, unos años más tarde, una cohorte importante de líderes católicos jóvenes.[24]

Díaz de León ya era reconocido por sus actividades periodísticas, y el proyecto del Asilo de Mendigos, entre otros, le permitía ser elegido para el Ayuntamiento municipal de 1880. Dentro del Ayuntamiento, Díaz de León fue nombrado encargado de asuntos de la educación pública. Muy pronto, el Congreso aprobó una ley reafirmando que la Junta Directiva de la Beneficencia Pública custodiara la beneficencia en la capital. De esta forma, la clarificación era bien que un organismo federal sustituyera al Ayuntamiento de la ciudad, en su tradicional labor de la beneficencia en la capital.[25] Al parecer, los políticos nacionales interpretaron a Díaz de León, ahora aliado con la causa de "municipio libre", como una amenaza tanto en la beneficencia como en la educación, y un posible pararrayos para las elecciones presidenciales para el verano que se avecinaba.

Aun a pesar de sus argumentos en favor de la autonomía, el Ayuntamiento decidió aprobar la modificación que hizo el Congreso, apoyando la validez de la Junta Directiva para manejar la beneficencia urbana.[26] Sin embargo hay signos de que algo salió mal. A principios de febrero de 1880, el periódico con circulación más grande del país y conocido como portavoz del gobierno federal, *El Siglo XIX,* comenzó a publicar críticas a la consolidación de la autoridad nacional sobre la beneficencia.[27] Muchos periódicos comentaron que la Constitución de 1857 no admitía este tipo de decisiones en materia de bienestar. Señalaron, además, los sueldos exorbitantes y dieron otros comentarios indirectos que aludían a la corrupción. Otro político, Manuel González, inició su propio periódico, *El Sufragio Libre,* que abogaba por

---

24 Adame Goddard, *El pensamiento*, 22-23.

25 Adame Goddard, *El pensamiento*, 118-119.

26 AHSS-BP, sección Dirección, serie Dirección General, legajo 4, exp 14, fojas 38-42.

27 *El Siglo XIX*, 6 febrero 1880, 1. *El Siglo XIX*, 1 abril 1880, 1.

un regreso a la democracia, y, en su primer número, criticaba los planes de Justo Benítez.[28] El Ayuntamiento decidió retirar su apoyo de la ley de 1879 y a Benítez, y en consecuencia, abogar para que se le otorgara más autoridad en materia de beneficencia, al propio Ayuntamiento.[29]

La huelga de estudiantes, 1880

Un par de meses más tarde, un asunto de la beneficencia y de la educación pública surgió. En abril de 1880, estudiantes de la Escuela Nacional de Medicina se declararon en huelga. Esta escuela era la escuela pública de la profesión médica, con que la Junta estuvo comprometida desde 1877 en ofrecer internos a los hospitales públicos de la ciudad. Cuando inició la huelga, los estudiantes se encontraban en su periodo de prácticas en los hospitales públicos de San Pablo y San Andrés. Protestaron en contra de la Junta federal, a la que se culpó por la mala calidad de los alimentos, falta de equipo básico y medicamentos, y la insistencia de que los estudiantes sirvieran como guardias de seguridad. Tanto *El Siglo XIX* y *La Libertad*, el periódico de Hammeken y Mexía, informaron sobre los eventos, apoyando el punto de vista de los estudiantes.[30] Por la posición de la prensa oficial, era evidente que ese ataque en contra de Justo Benítez contenía tinta de autoridad gubernamental. Poco después de la huelga, el nuevo Ministro del Interior se comprometió a dedicar "tres horas al día" para problemas en los hospitales de la ciudad. Él mismo pidió al Ayuntamiento entregar un informe sobre la situación.[31]

El Ayuntamiento se reunió en sesión secreta para discutir su posición. Manuel Contreras propuso al Ayuntamiento que recon-

---

[28] *El Libre Sufragio*, 27 enero 1880, 1.
[29] *El Municipio Libre*, 18 julio 1880, 1, en referencia a una decisión tomado [27] febrero 1880.
[30] El Siglo XIX, 15 abril 1880, 3. La Libertad, 15 abril 1880, 2.
[31] *El Siglo XIX*, 17 abril 1880, 1.

sideraran una vez más su posición, y dar su apoyo moral a la Junta federal. Con Francisco Díaz de León moderando el debate, el Ayuntamiento votó sobre si seguiría o no apoyando a la Junta Directiva de Beneficencia Pública. Con un gobierno federal que iba a cambiar en unos meses, la decisión de votar sobre una política a futuro parecía prematura. No obstante, el grupo se vio obligado, o presionado, a responder ante la situación política que se estaba produciendo. Es posible que el Ministro de Interior quisiera saber si Díaz de León u otros podrían ceder sus intereses a quien fuera el oficial federal una vez que se acaba con Benítez. Después de tres rondas de votaciones, el Ayuntamiento acordó volver a cambiar su posición, esta vez en apoyo de la Junta federal. El razonamiento principal era que de esa forma evitaría cualquier carga suplementaria para el gobierno municipal.

La decisión de votar en sesión secreta protegió a Francisco Díaz de León, y Jorge Hammeken y Mexía en particular. Uno era el director de prensa más cercano a los proyectos católicos con fuertes intereses en campos de beneficencia y educación. El otro, con la prensa liberal, se encontraba comprometido con un liberalismo exagerado y menos controlable por Porfirio Díaz. Francisco Díaz de León y Jorge Hammeken y Mexía eran los únicos dos del Ayuntamiento que habían votado en contra de los diseños del gobierno nacional sobre la beneficencia urbana.[32] Mientras que Díaz de León votó en contra del gobierno, su papel de moderador de la cuestión era algo equívoca. No demostró ninguna posición dogmática respecto a su opinión personal en su manejo del debate, y no llegó a convencer a los otros tomar la posición en contra. Dado el lugar de Díaz de León en gestionar el debate y su voto secreto, después filtrado a la prensa, es evidente que él, y la Iglesia católica, tenían mucho que perder con el traspaso de sus proyectos de beneficencia a manos federales.

La evidencia muestra la alta probabilidad de que en cambio para este voto, Díaz de León negoció de antemano con las auto-

---

32 *El Municipio Libre*, 8 julio 1880, 1. *El Siglo XIX*, 12 julio 1880, 1.

ridades. El Ministro del Interior, junto con la Junta Directiva de Beneficencia Pública, pronto anunció la decisión de reemplazar a todos los internos de medicina que se negaron a presentarse en el trabajo. El resultado era reemplazar a ellos con algunos "auxiliares hospitalarios," quienes fueron de conocidos católicos; un informe afirmaba que eran miembros de la orden de los Hijos del Escapulario.[33] La reinauguración de la presencia católica en las instituciones públicas dividió al Ayuntamiento. Algunos miembros trataron de intervenir para apoyar a los estudiantes de medicina.

Esta negociación política tuvo consecuencias serias entre los profesionistas de medicina. La posición de la Escuela de medicina era clara: los médicos querían un liderazgo científico en las instituciones públicas. A la Iglesia ya no le daban la bienvenida. Los miembros del profesorado en la escuela comenzaron su propio periódico, *Independencia Médica,* cuyo propósito principal era argumentar en contra de la "despótica, caprichosa y retrógrada" Junta Directiva de Beneficencia Pública.[34] Se sentía que las intrigas políticas dañarían el progreso científico. La experiencia clínica en la formación médica, "generalizada en toda Europa, en los Estados Unidos, y entre nuestras repúblicas hermanas en el sur", fue una parte importante de la educación médica.[35] La incapacidad de los estudiantes de medicina por completar el periodo de prácticas enfureció a la redacción de *Independencia Médica,* que claramente echó la culpa a la Junta Directiva y el gobierno mismo. Ningún número de *Independencia Médica* culpó al encargado de educación pública del Ayuntamiento, Díaz de León. Aparte de su papel de autoridad sobre dirección y presupuestos escolares, muy posiblemente tenía que ver con la decisión de reemplazar a sus internos.

---

33 *La Independencia Médica*, 8 mayo 1880, 6-7.

34 *La Independencia Médica*, 1 mayo 1880. *El Siglo XIX*, 3 mayo 1880, 3 aplaudió el espíritu del periódico nuevo.

35 *La Independencia Médica*, 8 mayo 1880, 6-7.

La huelga y la reacción del gobierno causaron muchos conflictos entre las personas más cercanas a la situación. Con sus colegas médicos culpándolos con tanta vehemencia por los problemas, algunos miembros de la Junta ofrecieron su renuncia.[36] En un informe gubernamental interno se concluyó que la Junta no era muy eficaz en última instancia, y que quizás una nueva Junta podría formarse entre las élites de la Ciudad de México, cuyo estatus social les permitiera trabajar por el bien de todas las instituciones.[37] Por su parte, el Ayuntamiento se había sentido atrapado en medio y pidió una explicación clara de las diferencias entre su función y la Junta Directiva.[38] Todas las partes se sintieron confundidas ante este caos, sin embargo, sabían que la discordia no se podría solucionar hasta las elecciones presidenciales, que tendrían lugar dentro de tres meses.

Control federal de los ferrocarriles y la beneficencia, 1880-1881

Mientras que los políticos de la ciudad luchaban entre ellos sobre la beneficencia, los representantes del Congreso Nacional estaban más interesados en el asunto de ferrocarriles. En 1878, dos grupos principales de ferrocarrileros se habían formado: los que apoyaban la política abierta de Porfirio Díaz, hasta entonces aliado con proyectos financiados por Jay Gould, y los que se oponían, éstos últimos, constituían una ligera mayoría en el Congreso. El grupo de oposición fue dirigido por nada menos que Justo Benítez. Con los problemas en materia de beneficencia que confrontaba justo antes de la elección, el presidente Díaz envió a Benítez en misión diplomática para visitar a las instituciones de bienestar en Europa.[39] Durante su ausencia, Díaz comenzó a ne-

[36] AHSS-BP, sección Dirección, serie Dirección General, legajo 6, exp 6.
[37] Blum, "Conspicuous Benevolence".
[38] *El Republicano*, 30 mayo 1880, 3.
[39] Cosío Villegas, *Historia Moderna de México: El Porfiriato, La Política Interior*, 522-527.

gociar con los ferrocarrileros a través de un comité especial, encabezado por Manuel Contreras. Contreras era también miembro del Ayuntamiento. Él se había iniciado el voto en sesión secreta en apoyo de la Junta Directiva de Beneficencia Pública sólo unas semanas antes. Ahora encargado del comité especial para asuntos ferroviarias, Contreras y los otros miembros aseguraron concesiones ferroviarias con J.P. Morgan y sus socios. Esta decisión representó un cambio del ejecutivo en sus preferencias, hacia el lado de Benítez, ahora fuera del país, desocupando la negociación para Porfirio Díaz mismo. Al cabo de unos días, Manuel González fue elegido presidente y el propio Porfirio Díaz se desempeñó como Ministro de fomento, a cargo de todo el desarrollo ferrocarrilero durante el siguiente período presidencial.

Aunque Porfirio Díaz mantenía el control sobre las negociaciones ferrocarrileras, las cuales aseguraron su continuación en el poder bajo González, una parte importante de la estrategia política consistía en tener la confianza de la población urbana. Las controversias sobre la beneficencia en la Ciudad de México llegaron a su altura justo antes de la elección presidencial de Manuel González. Casi inmediatamente después de la elección de julio, Manuel González emitió una reglamentación nueva para la beneficencia.[40] Se abolió la Junta Directiva y el Ministerio del Interior absorbió todas las instituciones bajo su supervisión directamente. La ley sacó la beneficencia pública fuera de su posición política sensible y semiautónoma entre gobierno municipal y federal, eliminando la perturbación de proyectos de caridad y cuestiones sociales entre poderes, durante futuros periodos electorales.

Además, la ley comprometió más vigilancia del gobierno federal sobre instituciones privadas. Al colocar cualquiera de los programas sociales, a cargo del gobierno, tomaría el riesgo de ofender a los católicos activos y esperar en contrapropuesta que

[40] Dublán y Lozano, Legislación Mexicana, 1 agosto 1881. AHSS-BP, sección Dirección, serie Dirección General, legajo 7, exp 4, 10 y 12.

ellos manejaran sus propios proyectos. Para evitar alguna resistencia, Francisco Díaz de León y el escritor Juan de Dios Peza, también fuertemente vinculado con la beneficencia del Segundo Imperio, escribieron un libro que representaba una línea no-gubernamental y meramente religiosa. Ese libro fue publicado al mismo tiempo en que la reforma legislativa sobre la beneficencia, otorgaba todo su apoyo a la colaboración pública y privada en asuntos de esa índole.[41] Los autores aseguraron que la perspectiva católica se insertara en el debate, pero sin criticar el plan del presidente Manuel González de federalizar la beneficencia.

Ambos, Francisco Díaz de León y Juan de Dios Peza, seguirían participando tanto en actividades literarias como en proyectos sociales en los años futuros. Por supuesto observaron el crecimiento de importantes instituciones, periódicos y grupos sociales católicos en la década de 1880, igual que los compromisos personales hacia el catolicismo del presidente Díaz y su esposa Carmen Romero Rubio. Las negociaciones entre el gobierno de Porfirio Díaz y Francisco Díaz de León en los primeros años del Porfiriato resultaron cruciales como base para las futuras décadas que se caracterizaron por una política de conciliación. Esta política de conciliación tenía eco en Francia y España bajo un Estado ya fuere liberal o conservador, pero administrativo como su rasgo esencial. Sin embargo, la evidencia en México muestra que tanto el Presidente como Díaz de León tenían ciertos puntos de negociación en relación con la vida social urbana. La posibilidad de perder el control de esa gran población arruinaría al Presidente. Por ello, Porfirio Díaz tuvo que negociar cuidadosamente con el lado conservador y católico para definir los rasgos de su política urbana.

[41] Blum, "Conspicuous Benevolence," 18.

Las *Guerrillas* de Trinidad Sánchez Santos y su crítica al liberalismo, 1885-1887

**Sergio Francisco Rosas Salas
El Colegio de Michoacán, A. C.
Centro de Estudios de las Tradiciones**

Introducción

Desde 1867, los católicos mexicanos se adaptaron al nuevo régimen liberal a través del abstencionismo político y el trabajo en actividades académicas y educativas. En 1870 apuntaron, a través de *La Voz de México*, que la política les era un terreno ajeno, dedicados como estaban a lo puramente religioso.[1] Sin embargo, como ha señalado Erika Pani, ya durante el segundo gobierno de Porfirio Díaz (1884-1888) la prensa católica fue una dura crítica del régimen, gracias, justamente, a que se concebía a sí misma como ajena al régimen político, y enemiga del liberalismo.[2]

El cambio respondió al relevo generacional de los periodistas católicos. El primer atisbo de esta vuelta de tuerca llegó con *El Tiempo*, periódico fundado en julio de 1883 por Victoriano Agüeros. Uno de sus redactores más importantes fue Trinidad Sánchez Santos, quien entre 1885 y 1887 escribió en el rotativo 50 artículos de opinión con el título de *Guerrillas*.[3] A través del análisis de estos textos, en las líneas que siguen, analizaré el

[1] Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867 – 1914*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1991, pp. 14-19.

[2] Erika Pani, "Democracia y representación política. La visión de dos periódicos católicos de fin de siglo, 1880-1910", en Claudia Agostoni y Elisa Speckman (edits.), *Modernidad, tradición y alteridad. La Ciudad de México en el cambio de siglo (XIX-XX),* México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 148.

[3] Las *Guerrillas* fueron reimpresas en dos volúmenes independientes en 1891. Cf. *Guerrillas publicadas en* El Tiempo*, Diario Católico*, tomo I, México, Imprenta de "El Tiempo" a cargo de F. Montes de Oca, 1891, y *Guerrillas publicadas en* El Tiempo*, Diario Católico*, tomo II, México, Imprenta de "El Tiempo" a cargo de F. Montes de Oca, 1891.

discurso que Trinidad Sánchez Santos desarrolló en aquellos los primeros años de su labor periodística en la Ciudad de México. Sostengo que en aquel periodo la base de su pensamiento fue la crítica al liberalismo, al que consideraba esencialmente una ideología anticlerical. A partir de estos presupuestos el periodista criticó el régimen de Díaz, al mismo tiempo que defendió la participación de los católicos en la discusión de las problemáticas sociales del país, mas no en la política.

Con el presente artículo pretendo contribuir al estudio de las posturas de Trinidad Sánchez Santos en la década de 1880, un periodo no atendido de su trabajo".[4] Considero que en su colaboración en *El Tiempo* desplegó los elementos centrales de su pensamiento posterior, identificado por la historiografía como católico social.

Las Guerrillas

Entre el 19 de septiembre de 1885 y el 13 de abril de 1887, Trinidad Sánchez Santos publicó 50 *Guerrillas* en *El Tiempo*. Solían aparecer en la segunda o tercera página del diario, y ocu-

---

4 Mientras los primeros estudios sobre él, escritos en la década de 1940, son biográficos y tienen un claro tinte apologético, las referencias académicas a Sánchez Santos lo han identificado como uno de los laicos más destacados del catolicismo social, a partir de la década de 1890. Los primeros trabajos, Luis Islas García, "Biografía", en Luis Islas García (biografía, selección y notas), *Trinidad Sánchez Santos*, México, Jus, 1945, pp. 9 – 118. (Autores tradicionalistas mexicanos), y Octaviano Márquez (prólogo, selección y notas), *Obras selectas de D. Trinidad Sánchez Santos*, tomo I, *Discursos y Poesías*, Puebla, editorial Primavera, 1945, y Octaviano Márquez (prólogo y notas), *Obras selectas de D. Trinidad Sánchez Santos*, tomo II, *Artículos periodísticos*, Puebla, editorial "Palafox", 1947. Los trabajos académicos, Jorge Adame Goddard, *op. cit.*, *passim*; Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social: un tercero en discordia.* Rerum Novarum, *la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891 – 1911),* México, El Colegio de México, 1991, especialmente pp. 102 y 156, y Richard Weiner, "Trinidad Sánchez Santos: Voice of the Catholic Opposition in Porfirian Mexico", en *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*, volumen 17, número 2, verano de 2001, pp. 321-349.

paban dos columnas de la edición. No tenían fechas específicas de aparición: en septiembre de 1885 aparecieron en tres ocasiones, y nueve en noviembre de 1886.

Las *Guerrillas* deben entenderse en el seno de las relaciones entre Iglesia y Estado durante el Porfiriato. A medida que el Estado nacional se consolidaba, Díaz permitió —sobre todo a partir de su segunda reelección, en 1884— una estrategia de conciliación con poderes alternativos, como la Iglesia católica, acorde con la política de equilibrios que propició.[5] Así, el régimen de Díaz implementó antes de 1900 una doble estrategia ante el problema religioso: la reconciliación católica, y la promoción del protestantismo; si aquella era una innovación entre los gobiernos liberales, ésta había sido practicada por Juárez y Lerdo.[6]

La prensa fue el principal vehículo del debate político e ideológico en el Porfiriato. En estos años los diarios fueron espacios que servían más para la confrontación de ideas y posturas que como fuente de información cotidiana. Se trataba de una prensa ideológica y partidista.[7] La relativa libertad de la que gozaron los periódicos es palpable en su proliferación: en 1884 se publicaban 24 de distribución nacional, 17 de los cuales aparecían en la capital de la república. A pesar de esto, su circulación seguía siendo reducida. En 1885, el oficialista y subvencionado *El Partido Liberal* apenas llegaba a 1,000 ejemplares diarios. El principal diario liberal independiente, *El Monitor Republicano*, repartía 7,000 copias, y *El Nacional* 3,000. Entre los católicos, el

---

5 Nora Pérez Rayón, "El anticlericalismo en México durante el Porfiriato. Modalidades, temas y manifestaciones", en María Martha Pacheco (coord.), *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*, México, Secretaría de Gobernación, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2007, p. 81.

6 Paul Garner, *Porfirio Díaz. Del héroe al dictador: una biografía política*, México, Planeta, 2003, pp. 124-128.

7 Nora Pérez Rayón, "Francia y el anticlericalismo militante en la prensa mexicana", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, número 30, julio-diciembre de 2005, pp. 142-143.

de mayor circulación era *El Tiempo*, que emitía 4,000 periódicos, seguido por *La Voz de México*, con 2,500.[8]

Las *Guerrillas*, pues, aparecían en el periódico confesional más importante del país. Vistos en conjunto, los artículos de opinión de Sánchez Santos desarrollan un periodismo de combate a partir de la dicotomía liberalismo-catolicismo. A través de ella, su autor criticó al liberalismo y al régimen de Díaz. Al mismo tiempo, enfatizó su postura católica y defendió el derecho de la prensa católica para participar en las discusiones públicas.

La postura antiliberal de Trinidad Sánchez Santos

¿Cuáles eran los puntos que Trinidad Sánchez Santos criticaba del liberalismo?, y por otra parte, ¿qué aspectos destacaba en la defensa del catolicismo y los católicos? Pretendo responder estas preguntas siguiendo el vaivén dicotómico que propone el mismo Sánchez Santos. Destaco su crítica al liberalismo en mi lectura, toda vez que considero que éste es el aspecto central y el hilo conductor de las *Guerrillas* de *El Tiempo*.

Para Trinidad Sánchez Santos, el liberalismo no respetaba la constitución e impedía la democracia. Más allá de eso, la principal crítica que hacía del liberalismo era su postura anticlerical.[9] El 26 de septiembre de 1885, por ejemplo, apuntó que el libera-

---

[8] *Guerrillas publicadas en* El Tiempo… *op. cit.*, tomo I, p. 129.

[9] Entiendo anticlericalismo como un cuestionamiento a las instituciones religiosas y a su influencia en la sociedad, sea por su incapacidad para cumplir su misión, o como un reclamo hacia una práctica religiosa depurada. Para Nora Pérez Rayón, el anticlericalismo es "el conjunto de reflexiones, discursos, actitudes, acciones y comportamientos, que se manifiestan contra las instituciones eclesiásticas en el terreno legal y político, contra las personas que forman parte de la Iglesia, jerarquía, clero secular y religioso, y feligresía, y contra los dogmas, las creencias, los ritos y las devociones". Cf. António Matos Ferreira, "Anticlericalismo", en Carlos Moreira Azevedo (dir.), *Diccionário de História Religiosa de Portugal*, volumen I, Lisboa, Circulo de Leitores, 2000, pp. 79 – 82, y Nora Pérez Rayón, "El anticlericalismo en México…", *op. cit.*, p. 57.

lismo no era indiferente a la religión, sino enemigo del clero.[10] Como tal, según enfatizó el 19 de agosto de 1886, su principal objetivo era acabar con los sacerdotes católicos.[11]

Los dos elementos de los que se valía el régimen para atacar a la Iglesia, eran la Constitución y las Leyes de Reforma. Al hablar de éstas, insistió en que eran medidas anticlericales "hechas contra los católicos", cuyo objetivo final era "robar a la Iglesia". En su primera etapa, eran "una bárbara obra de Juárez", y al ser elevadas a rango constitucional, en 1873, fueron utilizadas por el presidente Lerdo como herramienta de una "salvaje y traidora persecución".[12] Por su parte, la Constitución era "un ídolo", que lejos de ser la ley fundamental del país, sólo se aplicaba en sus principios anticlericales.[13] El 17 de febrero de 1887 escribió, insistiendo en estos puntos: "En mi vida he dicho más que dos mentiras, y diré de una vez cuáles son: *Carta fundamental*, refiriéndome a la Constitución de 57, y ex-benemérito aplicado a Juárez (y digo que *ex*-benemérito es una mentira porque nunca fue benemérito, ni aún antes de salir sus trapitos al sol)".[14]

Como se ve, las *Guerrillas* contenían un claro discurso antijuarista. Sánchez Santos dedicó a Benito Juárez dos columnas: las del 17 y el 26 de febrero de 1887. En la primera de ellas insistía en que la memoria del ex presidente se había borrado, y sólo era un arma de los liberales para ensalzar la Reforma. En la segunda, a propósito del monumento nacional que se preparaba —que a la postre sería el Hemiciclo—, señaló que Juárez era el nuevo héroe nacional, por encima de Hidalgo; al mitificarlo, el régimen de Díaz mitificaba la Reforma.[15] Como

---

10 *Guerrillas publicadas en* El Tiempo… , *op. cit.,* tomo I, p. 23.
11 Ibíd., tomo I, p. 56.
12 Ibíd., tomo I, p. 150.
13 Cf. Ibíd., tomo I, p. 89, y tomo II, p. 136.
14 Ibíd., tomo II, p. 139.
15 Ibíd., tomo II, p. 158.

ha señalado Paul Garner, la mitificación de Juárez fue el más importante proyecto que se realizó en el Porfiriato.[16]

A través de estos elementos, Sánchez Santos mostró en las *Guerrillas* su profundo desacuerdo con el proyecto de nación que construía el liberalismo. Frente al Estado, que desarrollaba una religión cívica como su sustento y legitimidad, respondió con el ataque a su más grande héroe fundacional. Polémico, llegó a sostener, a partir del proyecto del hemiciclo: "por muy alta que quede la estatua de Juárez, la historia lo verá desde arriba".[17]

Para subrayar las diferencias entre liberales y católicos, Sánchez Santos contrapuso la virgen de Guadalupe al héroe liberal[18]. Según él, la devoción mariana, manifestada el 12 de diciembre de 1886, era una muestra de que el duro embate liberal contra la religión no había podido lastimar la piedad de los fieles.[19] Escribió: "ovación tan universal, tan espontánea, tan entusiasta, tan uniforme, tan mexicana, después de treinta años de reforma, de periódicos blasfemos, de ilustraciones, de tesorería, y demás liberaladas [*sic*]" era cosa digna de hacer notar.[20]

---

[16] Paul Garner, *op. cit.*, p. 133. La mitificación inició en 1867, con la *Oración Cívica* de Barreda, y alcanzó su punto mayor en Justo Sierra, quien llegó a afirmar que Juárez era "lo perdurable" y "la conciencia", por lo que él e Hidalgo eran "las más altas, las más grandes columnas miliarias de nuestra historia". Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, pp. 297-298 y 383. Por su parte, para Barreda Juárez era "benemérito e inmaculado", y la "conciencia de nuestra propia fuerza", además de "visión de porvenir". Cf. Gabino Barreda, "Oración Cívica", en Gabino Barreda, *Obra humanista. Selección*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, 2004, pp. 64 – 103.

[17] *Guerrillas publicadas en* El Tiempo, tomo II, p. 156.

[18] David A. Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición,* México, Taurus, 2002, pp. 390ss.

[19] Ibíd., tomo II, p. 11.

[20] Ibíd., tomo II, pp. 45 – 46. Según la crónica de Sánchez Santos, en aquella ocasión "muchas casas de las principales de la ciudad, entre ellas y mejore que ellas el "Hotel Cántabro", edificio el más hermoso de la grandiosa calle del 5 de Mayo, ostentaban sus fachadas llenas de magníficas alegorías. Calle hubo, como las de la Joya, las dos de Mesones, las de Coliseo Viejo, literalmente cubiertas por una mágica techumbre formada de farolillos de colores, suspendi-

En el segundo lustro de la década anterior, retomar el guadalupanismo como bandera de los católicos mexicanos era reafirmar a un mismo tiempo sus más profundas creencias, subrayando la unidad al interior del grupo católico nacional, y dejar constancia de sus diferencias con los liberales, insistiendo así en la diferencia de los católicos con el resto de las posturas ideológicas en pugna.

Al ocuparse de los liberales mexicanos, Sánchez Santos los caracterizó como anticlericales militantes. Los consideró un grupo intolerante.[21] Un ejemplo de lo anterior era la prohibición de las procesiones. A propósito de los festejos del cumpleaños de Porfirio Díaz, el 19 de septiembre de 1885 el periodista escribió que los liberales en el gobierno prohibían "rigurosamente… que los católicos salgan en procesión a honrar a Dios", pero tenían "severamente ordenado que los *amigos* salgan en procesión para honrar al general. De manera que las pullas no son contra las procesiones sino contra Dios".[22]

En su columna del 20 de febrero de 1887, Trinidad Sánchez Santos llamó a los liberales "los sabios de hoy". Para caricaturizarlos, describió cómo debería ser un joven que se reputase liberal:

> En sumar artes y ciencias, sobre todo la filosofía… en beber, en gozar, en derrochar el dinero que con tanto trabajo adquirió su pobre padre… [Este joven] por supuesto que tiene un empleo, que la nación, como el de tantos vagos, paga á peso de oro… La revolución francesa la tiene en la punta de la lengua. ¡Diablo de muchacho! Habla de los Girondinos de Lamartine, que hay momentos en que llega uno a creer que de veras los ha leído o estudiado. Napoleón le es tan familiar, tan conocido, como el portero de su casa. Oírle discu-

dos de hilos atravesados de uno á otro lado de la calle. En multitud de balcones pertenecientes á casas españolas, se veían cruzados los pabellones mexicanos y español con una imagen de la Sma. Virgen en el centro". Ibíd., tomo II, p. 45.

21 Cf. *Guerrillas publicadas en* El Tiempo… *op. cit.*, tomo II, pp. 47 y 117.

22 Ibíd., tomo I, p. 5.

> rrir sobre historia antigua; echar pestes contra la Biblia como libro apócrifo, inventado por los frailes, etc., etc., es para darle su medio… los frailes: pues es rara la plática de un joven ilustrado en que no vengan a cuento, entres por donde entrares, y vengan a lo que vinieron.[23]

En la cita anterior es palpable, de nueva cuenta, que su principal preocupación era el liberalismo, al que acusaba de alejar a los jóvenes de la religión, lo que generaba no sólo su desmoralización —evidente en el "beber, gozar y derrochar"—, sino su anticlericalismo, que se mostraba a través del rechazo a las figuras de los frailes, y en el rechazo a la Biblia.

Un aspecto al que Sánchez Santos prestó especial atención era la postura que dibujaban los diarios liberales de los católicos y de la prensa confesional. Como él mismo dio cuenta el 25 de marzo de 1887, *El Partido Liberal*, *El Monitor Republicano* y *El Diario del Hogar* acusaban a *El Tiempo* de ser un órgano del clero que abusaba de la libertad de prensa, de defender la invasión en tanto "lloraba al Imperio", y de atacar al gobierno bajo cualquier pretexto, viendo "en todo masonería".[24] Como ha mostrado Nora Pérez Rayón, la prensa liberal —señaladamente *El Imparcial* y *El Diario del Hogar*— diseminó la idea de que la Iglesia era enemiga del progreso y la democracia, fanatizaba al pueblo y anhelaba el poder, utilizando los periódicos como una herramienta política. Aún llegó a sostener que el catolicismo era una religión caduca.[25]

Para contrarrestar estas críticas, el 12 de octubre de 1886 Sánchez Santos apuntó que los creyentes "amaban el progreso", lo admiraban y deseaban.[26] Sostuvo que los dogmas católicos son "verdaderamente espirituales", y no rechazaban "la marcha del progreso". Por lo tanto, la doctrina no se oponía al avance hu-

---

[23] Ibíd., tomo II, pp. 148-149.
[24] Ibíd., tomo II, pp. 211-212.
[25] Nora Pérez Rayón, "El anticlericalismo…", *op. cit.*, pp. 72 y 75.
[26] *Guerrillas publicadas en* El Tiempo… *op. cit.*, tomo I., p. 142.

mano. Al contrario, el catolicismo proponía el adelanto moral, a través del respeto a la justicia, el intelectual por la promoción de verdad y la ciencia, y el material por el amor al progreso. En suma, el catolicismo tenía como objeto principal "alcanzar para el hombre la felicidad de la vida futura, con preferencia a la felicidad de la vida presente".[27]

Además, Sánchez Santos defendió a la prensa católica. Escribió que *El Tiempo* era un periódico de católicos, y no de algún partido político; así, no buscaba el poder, sino velar por el cumplimiento de la ley y la observancia de la Constitución.[28] Señaló asimismo que el diario de Agüeros era obra de laicos, y no de sacerdotes.[29] A partir de la defensa que Sánchez Santos hizo de *El Tiempo* en sus *Guerrillas* me parecen plausibles dos aseveraciones: que el periodista abogó por el derecho de participación de los católicos en las discusiones sobre cuestiones políticas y sociales, sin intervenir directamente en la consecución del poder —asunto que sólo llegará en la segunda década del siglo XX, con la fundación del Partido Católico Nacional—,[30] y que defendió en sus líneas una mayor participación del laicado en la defensa de la Iglesia católica.

Sánchez Santos no se limitó a la defensa de su diario, sino que atacó a la prensa liberal, a la que consideró, como al liberalismo en general, anticlerical, ignorante de las cosas de la Iglesia y "devota de Tuxtepec".[31] Definió así los diarios liberales: "es una cofradía, una orden militar de respondones, de pretendientes, de *ilustrados*, de lo que ha dado en llamarse un *joven de porvenir*. / Texto.- Víctor Hugo. / Maestro.- Barreda. / Tésis en pro.- El gobierno / Tésis en contra.- El clero. / Cátedra.- La tesorería. / Premio mayor.- Di-

---

27 Ibíd., tomo II, pp. 9-11.
28 Ibíd., tomo II, pp. 210 y 182.
29 Ibíd., tomo I, p. 163.
30 Como parte de esta postura se entiende el interés de Sánchez Santos de desligar a la nueva generación de periodistas confesionales, de la que él formaba parte, de los "antiguos conservadores", aplicando para sí únicamente el calificativo de "católicos". Cf. Ibíd., tomo II, p. 57.
31 Ibíd., tomo II, pp. 43-44 y 98.

putado. / Profesión.- Periodista. / Tal es el triste batallón con quien tenemos que luchar”.[32]

Los otros enemigos anticlericales

Trinidad Sánchez Santos también dedicó sus *Guerrillas* a denostar a las ideologías que consideraba derivadas del liberalismo: el positivismo, el socialismo y la masonería. Además, atacó al protestantismo, “aliado” liberal. Ya Charles Hale ha mostrado la transformación del liberalismo en positivismo en los últimos años del siglo XIX.[33] En Sánchez Santos es palpable este tránsito en la ideología del régimen; para él, empero, positivistas y liberales eran en esencia el mismo enemigo de la Iglesia católica. Para él, gracias a ambas doctrinas se vivían “los días de los grandes disparates, de las grandes ignorancias, de los grandes galicismos, de la grande indigestión de palabrotas”.[34]

¿Cuáles eran tales “disparates”? Según el periodista, el principal era su rechazo de la religión, que producía una desmoralización social.[35] Los “burlados de Barreda”, comandados ahora por Justo Sierra, rechazaban toda realidad religiosa, y se dedicaban a adorar la física: amaban los pesos, el bacalao a la vizcaína, los ponches, la ópera, los empleos y la prostitución. El gran disparate positivista era que su anticlericalismo tenía como sustento no sólo el rechazo de la realidad metafísica, sino el interés por un puesto público.

El resto de las ideologías citadas arriba también eran condenables como el positivismo resultado del liberalismo. Masones, protestantes y socialistas compartían, además de su origen común, su condición de enemigos de la Iglesia. Los masones, “incentivadores de las Leyes de Reforma”, eran “el resultado de

---

[32] Ibíd., tomo II, p. 94.

[33] Charles A. Hale, *The transformation of liberalism in late nineteenth century Mexico*, Princeton, Princeton University Press, 1989, *passim*.

[34] *Guerrillas publicadas en* El Tiempo… *op. cit.*, tomo I, p. 137.

[35] Ibíd., tomo I, p. 10.

Voltaire", lectura que también había atribuido a los liberales;[36] el socialismo era "el cáncer del mundo liberal",[37] y resultado último de la postura liberal del libre pensamiento.[38] En la postura contra la masonería es evidente que Sánchez Santos fue portavoz en México de la postura que León XIII desplegó con la publicación de *Humanus Genus*, el 20 de abril de 1884.

Por su parte, los protestantes eran "amigos de los liberales" que "realizaban una conquista pacífica de México por los Estados Unidos".[39] Lo que Sánchez Santos pensaba del protestantismo quedó claro al ocuparse de Juan N. Méndez, antiguo gobernador de Puebla y presidente interino de la República,

> Que D. Juan N. Méndez es protestante. ¡Ola!
> Pero no sabe una palabra de Teología. ¡Qué digo de Teología!
> Dudo que haya leído el *Simon de Nantua*.
> D. Juan sabe muy bien sentarse y rodearse de su indiada de Zacapoaxtla; pero ¡de Historia, de letras, de filosofía, de teología, de nada! ni esto. Sabe muy bien amarrar los badajos a las campanas de Puebla, pero ¡de protestantismo y de filosofía católica que apenas alcanzaba Chateaubriand, nada![40]

Como se sabe, en México el protestantismo fue promovido por los liberales mexicanos, que veían en él a un aliado para impulsar la tolerancia religiosa, el anticlericalismo y ayudar a la formación de una conciencia individual que permitiera el establecimiento de la ciudadanía.[41] Una revisión del periódico

[36] Cf. Ibíd., tomo I, p. 150, y tomo 2, pp. 104 y 146.
[37] Ibíd., tomo II, p. 243.
[38] Ibíd., tomo I, p. 43.
[39] Ibíd., tomo I, p. 142, y tomo II, p. 64.
[40] Ibíd., tomo II, p. 177.
[41] Cf. sobre el protestantismo Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, México, Vuelta, 1989, especialmente pp. 113 – 123, y Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1991, *passim*.

protestante más importante de la época, *El Abogado Cristiano Ilustrado* —que desde 1885 aparecía como el "órgano oficial de la Iglesia Metodista Mexicana"—, muestra un interés en propagar no sólo la fe, sino principios tales como libertad, progreso, educación y patriotismo.[42] Empero, Sánchez Santos solamente arguyó que los protestantes eran ignorantes y anticlericales.

Así, el periodista católico identificó al liberalismo con positivismo, socialismo, masonería y protestantismo. El común denominador era no sólo su origen, la Revolución Francesa, sino su anticlericalismo.

Epílogo. *Las Guerrillas*, germen del catolicismo social

Frente al liberalismo anticlerical, Sánchez Santos, asumiéndose voz de los periodistas de la nueva generación, empezaba a mostrar las banderas del catolicismo social. Como sus maestros, distinguidos católicos conservadores,[43] insistía en que la prensa no sería utilizada para aspirar a los puestos públicos, sino para hacer oír la voz de los católicos en los asuntos públicos.[44] A diferencia de ellos, Sánchez Santos exigía la ciudadanía como "un derecho sacratísimo" consagrado por la Constitución.[45]

Al mismo tiempo, asumiendo una postura que los católicos sociales defendieron con mayor ahínco a partir de la década de 1890, Sánchez Santos sostenía que el progreso material era también un ideal católico. Subrayaba, como es palpable en su *Gue-*

---

[42] Cf. Sergio Francisco Rosas Salas, "*El Abogado Cristiano Ilustrado*: un periódico metodista en México a finales del siglo XIX", en *Cuatro patios*, revista de Filosofía y Letras, año 2, número 2, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2006, pp. 8-15.

[43] Trinidad Sánchez Santos se formó en el Seminario de Puebla entre 1868 y 1878, como alumnos de sacerdotes seculares que habían vivido en carne propia los años más álgidos de la Reforma liberal. Por su parte, al llegar a la Ciudad de México, en 1879, entró en contacto directo con destacados católicos conservadores que habían participado en la política, de la mano del II Imperio, señaladamente Alejandro Arango y Escandón e Ignacio Aguilar y Marocho.

[44] *Guerrillas publicadas en* El Tiempo… *op. cit.*, tomo I, pp. 163-165.

[45] Ibíd., tomo I, p. 163.

rrilla del tres de diciembre de 1886, que las maravillas tecnológicas de fines de siglo debían ser utilizadas en beneficio de la fe y la devoción católica:

> Que la Virgen María haya sido concebida sin pecado no es obstáculo para que se construyan ferrocarriles; más bien es un aliciente para que esos ferrocarriles hagan la olla grande con los millones de devotos que van á los santuarios á celebrar esa gloria de la Madre de Dios.
>
> Que Jesucristo haya resucitado al tercer día de entre los muertos, no es un obstáculo para las grandes empresas navales; bien al contrario, la fe en Jesucristo fue la grande corriente, el viento poderoso, la brújula sublime que sopló, arrastró y guió la nave de Cristóbal Colón, en la empresa naval más prodigiosa que hayan visto los siglos.
>
> Que Jesucristo sea Dios y Hombre verdadero, no es un obstáculo para las grandes obras y progreso de la arquitectura; bien al contrario, desde México hasta Roma, desde los Estados Unidos hasta Milán, desde el pueblo más humilde hasta la capital más opulenta, el mejor y más grandioso edificio que poseen es un templo elevado á la gloria del Salvador, en cuya divinidad creemos".[46]

Conclusiones

Entre 1885 y 1887, la base del discurso de Trinidad Sánchez Santos fue la crítica al liberalismo, del que rechazaba principalmente su anticlericalismo. Al ser la ideología del régimen de Díaz, con su postura Sánchez Santos fue un crítico del gobierno porfirista. En las *Guerrillas*, el periodista plasmó desde la década de 1880 elementos propios del catolicismo social, que alcanza-

---

[46] Ibíd., tomo II, p. 9.

rán su plenitud a partir de *Rerum Novarum*, en 1891. Desde sus primeros pasos como periodista, Sánchez Santos siguió las directrices del pontificado de León XIII.

Con su llegada a *El Tiempo*, y particularmente con las *Guerrillas*, Sánchez Santos formó parte de la renovación generacional de la prensa mexicana. En él se hizo presente la ruptura y la continuidad este relevo. Como los católicos conservadores, los nuevos periodistas insistían en que los fieles no debían intervenir en la política, ya que no debían buscar el poder. A diferencia de ellos, con ideas que más tarde madurarán en el catolicismo social, Sánchez Santos insistió en que los creyentes debían ser ciudadanos, y debían hacer oír su voz en la prensa para opinar sobre los asuntos públicos, criticar al régimen y su ideología, y reclamar espacios para el laicado católico y la Iglesia.

En las *Guerrillas,* Sánchez Santos desarrolla una postura de combate a partir de la dicotomía liberalismo-catolicismo. A través de ella enfatizó su postura de creyente, y se diferenció de los defensores del régimen de Díaz y el liberalismo. Desembocó así en una crítica directa al régimen político, al que acusaba de autoritario, antidemocrático, corrupto y enemigo de la ley.

El aspecto que más preocupaba a Sánchez Santos del régimen y su ideología era su anticlericalismo. Para él, el liberalismo buscaba atacar a la Iglesia, saquearla y perseguirla. Para ello, el régimen utilizó la Constitución de 1857, las Leyes de Reforma y más recientemente, la mitificación de Benito Juárez. Al criticar estos tres elementos, la postura de Sánchez Santos mostró su desacuerdo profundo con el proyecto de nación que construía el liberalismo; frente al Estado que desarrollaba una religión cívica como su sustento y legitimidad, Sánchez Santos respondió con una defensa de la posición de la Iglesia en la sociedad. Para ello, el periodista se valió de la dicotomía Benito Juárez-virgen de Guadalupe. Sánchez Santos retomó a Guadalupe para reafirmar su propia identidad, y para mostrar una clara diferencia con los liberales.

Las *Guerrillas* pueden considerarse, pues, como una de las más tempranas fases del discurso de Sánchez Santos. Son a un mismo tiempo la concreción de la postura antiliberal de sus maestros, católicos conservadores, y el paso hacia la madurez de su catolicismo social. En este camino, su postura antiliberal fue fundamental. En su lucha contra el anticlericalismo, el más grande mal liberal, Sánchez Santos defendió una mayor participación del laicado en la defensa de la Iglesia católica, y una mayor participación de la Iglesia en la sociedad civil.

III. Educación y conflictos religiosos: el clero regular del arzobispado de México siglo XIX y XX

Una desamortización velada: antecedentes y fracaso de la reforma de regulares en México, 1854-1855

Pablo Mijangos y González
División de Historia – CIDE

El 12 de julio de 1859, el presidente constitucional Benito Juárez decretó la separación Iglesia-Estado, la nacionalización de los bienes del clero, la clausura de los noviciados de monjas y la supresión de las órdenes regulares del sexo masculino. Forjadas al calor de la guerra civil, las llamadas "Leyes de Reforma" fueron, sin duda, un castigo a la Iglesia por su colaboración con el bando conservador, pero no deben ser entendidas solamente bajo esta óptica. En realidad, estos decretos ratificaron una separación ya palpable en los hechos, y ofrecieron una solución radical a problemas que habían malgastado las energías del gobierno y de la Iglesia desde los años de la primera república federal. Uno de esos problemas era la lastimosa condición del clero regular en el México independiente. Como sostiene José Refugio de la Torre, el decreto de exclaustración de 1859 no fue la causa sino la confirmación de la profunda decadencia de las órdenes religiosas, que ya había sido denunciada previamente por los obispos y por los propios conservadores.[1] De hecho, su antecedente inmediato fue la "visita apostólica de regulares" alentada por la dictadura santanista entre 1854 y 1855. Al igual que los liberales, los ministros conservadores de Santa Anna consideraban que el clero regular estaba contribuyendo con su mal ejemplo a la corrupción de la sociedad mexicana, y creían que la cuantiosa riqueza de los conventos debía ser utilizada para satisfacer las necesidades urgentes de la hacienda pública. A diferencia de Juárez, sin embargo, los conservadores trataron de solucionar este problema

[1] José Refugio de la Torre Curiel, *Vicarios en entredicho. Crisis y desestructuración de la provincia franciscana de Santiago de Xalisco, 1749-1860*, Zamora: El Colegio de Michoacán, 2001, p. 244.

con el concurso de la jerarquía diocesana y el Papa, quien desde 1847 había colocado la reforma de las órdenes religiosas como una de las prioridades de su pontificado.

A partir de documentación inédita de los archivos vaticanos y otros repositorios documentales, este ensayo analizará las solicitudes y negociaciones que precedieron la visita apostólica de 1854-55, así como los diferentes obstáculos que impidieron el éxito de la misma. Vale la pena hacer un estudio de esta reforma fracasada por dos razones. En primer lugar, porque se trata de un momento revelador que, inexplicablemente, ha sido ignorado por la historiografía eclesiástica mexicana, la cual, en términos generales, apenas y se ha fijado en la difícil situación de las órdenes religiosas durante la primera mitad del siglo XIX. En segundo lugar, y de mayor relevancia, porque nos confirma que muchas de las medidas de los gobiernos reformistas de Comonfort y Juárez fueron consideradas también por la dictadura conservadora y las administraciones de los moderados.[2] En efecto, la visita apostólica permite apreciar la existencia de un amplio consenso sobre la decadencia del clero regular, así como la imposibilidad de conciliar satisfactoriamente los diferentes intereses involucrados en su reforma: mientras que para el gobierno santanista la visita suponía una ocasión ideal de sanear las finanzas públicas mediante la desamortización velada de los bienes conventuales, para Roma y los obispos mexicanos esta medida representaba

---

[2] Como atinadamente observa David K. Burden en su estudio sobre los proyectos de colonización a mediados del siglo XIX, muchas de las propuestas atribuidas a los liberales de 1857 "en realidad fueron parte de debates moderados y de mayor amplitud en décadas anteriores" ("Reform Before La Reforma: Liberals, Conservatives and the Debate over Immigration, 1846-1855", *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*, vol. 23, no. 2 (2007), pp. 283-316). También Erika Pani ha subrayado la presencia de numerosas "coincidencias y continuidades" entre "los proyectos de Estado y nación" que se enfrentaron durante las décadas de 1850 y 60. Véase en particular su ensayo "De vuelta a la 'Gran Década Nacional': Reforma, Intervención e Imperio", en Josefina Vázquez (coord.), *Interpretaciones del período de Reforma y Segundo Imperio*, México: Grupo Editorial Patria, 2007, pp. 41-68.

una oportunidad para reafirmar su autoridad sobre los regulares y su independencia frente al Estado. La distancia entre ambos impulsos reformadores, así como la obstinada resistencia de los frailes, hizo prácticamente inevitable que en 1859 Juárez resolviera el problema mediante la decisión radical de suprimir las órdenes y nacionalizar sus bienes sin la anuencia de Roma.

Antes de abordar la visita de 1854-55, es necesario recordar que la decadencia de los regulares venía de tiempo atrás, por lo menos desde el siglo XVIII. Las causas de tal fenómeno son múltiples: ciertamente, mucho tuvo que ver la rutina, la pérdida del idealismo, el relajamiento de la disciplina y los numerosos conflictos al interior de las órdenes; sin embargo, el detonante principal del declive fue, probablemente, la secularización de las "doctrinas" y "visitas", decretada por Felipe VI en 1749. Como explica Francisco Morales, la paulatina entrega de las iglesias en manos de los frailes al clero secular llevó a una reducción drástica del espacio de acción y la influencia social de los primeros. Y es que, a diferencia de sus antecesores en los tiempos heroicos de la evangelización, los frailes del siglo XVIII tuvieron que adaptarse a un modelo de vida centrado en la contemplación y el encierro conventual, el cual trajo consigo un notable aumento de las tensiones internas y de las quejas sobre la ociosidad e inutilidad de los religiosos.[3] Una señal clara de este deterioro fue la progresiva caída de las vocaciones, que no pudo ser remediada pese a los periódicos ensayos de reforma promovidos por la Corona española, los superiores generales y el Vaticano. Aunque la secularización de las doctrinas no tuvo mayor impacto en las órdenes femeninas (pues tradicionalmente se habían consagrado a la instrucción de niñas y la vida conventual), también en su caso

[3] Francisco Morales, "Procesos internos de reforma en las órdenes religiosas. Propuestas y obstáculos", en Manuel Ramos (comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México: Condumex, 1998, pp. 154-157; De la Torre Curiel, *Vicarios en entredicho*, pp. 14-16; Ángel Martínez Cuesta, *Historia de los agustinos recoletos. Vol. I. Desde los orígenes hasta el siglo XIX*, Madrid: Editorial Avgvstinvs, 1995, pp. 463-504.

se aprecia un claro declive numérico durante las décadas finales del siglo XVIII y las primeras del XIX, quizá como resultado de las crecientes dificultades económicas y la centenaria disputa sobre la observancia de la "vida común".[4]

El deterioro de las órdenes regulares se agudizó durante la Guerra de Independencia y los primeros años de la república federal. Por principio de cuentas, el liberalismo gaditano reavivó la tradicional crítica ilustrada contra la inutilidad de los religiosos, a quienes se acusaba de renunciar a su libertad para llevar una vida de holgazanería, fanatismo y dispendio. Ajenos e incluso opuestos al ideal de la ciudadanía virtuosa, los frailes fueron acusados también de haber colaborado en la restauración fernandina y de ser los promotores de doctrinas ultramontanas opuestas al interés de la nación, no debe olvidarse que estaban sujetos a generales y provinciales directamente dependientes del pontífice romano.[5] Las sospechas sobre la deslealtad de los regulares se confirmaron dramáticamente en enero de 1827, tras el descubrimiento de la extensa conspiración monarquista promovida por el fraile dieguino Domingo Arenas. La respuesta de las autoridades mexicanas fue implacable: Arenas fue degradado y ejecutado, los gobiernos y legislaturas estatales redoblaron su vigilancia sobre las órdenes religiosas, y el Congreso federal aprobó una primera Ley de Expulsión de españoles, cuyo artículo 5º contemplaba expresamente a todos "los españoles del clero regular", excepto los "mayores de sesenta años" y aquellos que padecieran un

---

4 Elisa Speckman Guerra, "Las órdenes femeninas en el siglo XIX: el caso de las dominicas", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 18 (1998), pp. 15-20; Margaret Chowning, *Rebellious Nuns: The Troubled History of a Mexican Convent, 1752-1863*, Nueva York: Oxford University Press, 2006, p. 220.

5 Al respecto, véase Manuel Revuelta González, *La Iglesia española en el siglo XIX. Desafíos y respuestas*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2005, pp. 113-123; y Alfredo Ávila, "Cuando se canonizó la rebelión. Conservadores y serviles en la Nueva España", en Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, tomo I, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 43-85.

"impedimento perpetuo".[6] Esta controvertida ley no solamente provocó la salida de numerosos frailes (257 según los cálculos de Francisco Morales), sino que también derivó en un desconcierto mayor en la disciplina regular: al prohibirse la comunicación con España, los conventos y capítulos mexicanos pudieron escapar con mayor facilidad a la vigilancia de sus respectivos superiores residentes en aquel país.[7]

En 1831 la Santa Sede trató de salvar estas dificultades nombrando al nuevo obispo Francisco Pablo Vázquez como "visitador apostólico" de los regulares en México, otorgándole plenos poderes para ejercer las facultades propias de los superiores generales de las órdenes. Como esta medida atizó aún más los temores de una intervención de la Santa Alianza en los asuntos internos de México, el presidente Anastasio Bustamante no tuvo otro remedio que vetar el pase al nombramiento de Vázquez.[8] Algunas legislaturas estatales, como la de Zacatecas, llegaron a declarar que la medida era "degradante para la dignidad de la Nación mexicana" y prohibieron la entrada del visitador en

---

6 "Ley de Expulsión de españoles" (20 de diciembre de 1827), en Manuel Dublán y José María Lozano, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República*, tomo II, México: Imprenta del Comercio, 1876, p. 47; David Carbajal López, "Sospechosos comunes: los frailes de Veracruz bajo la vigilancia del gobierno federal, 1824-1833", en *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 33 (2007), pp. 183-193.

7 "Documento no. 25. Providencia para los Regulares de México, Asamblea de la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios del 19 de mayo de 1831", en Luis Ramos (coord.), *Del Archivo Secreto Vaticano. La Iglesia y el Estado mexicano en el siglo XIX*, México: UNAM / Secretaría de Relaciones Exteriores, 1997, pp. 105-110; Francisco Morales, "Las órdenes religiosas en la historia de México", en *Religiones y sociedad*, año 3, no. 7 (1999), pp. 44-45.

8 Como ejemplos de la reacción adversa al ultramontanismo de la visita apostólica de 1831, véase: M.S., *Examen imparcial de las letras pontificias originales, de 12 de julio del presente año, para la reforma de regulares de ambos sexos*, México: Imprenta de la Calle de las Escalerillas, 1831; y Un sacerdote secular, *Observaciones sobre la bula de su Santidad el Señor Gregorio XVI, relativa a las reformas de regulares en Méjico*, México: Imprenta de Galván, 1831.

su territorio.[9] Con estos antecedentes, se entiende que en 1833 el Congreso federal decretara la supresión de la coacción civil para el cumplimiento de los votos monásticos, la secularización de las misiones de California, la confiscación de los bienes de los misioneros filipinos, y la suspensión de todas las ventas de bienes pertenecientes a las órdenes regulares.[10] Esta "Reforma" impulsada por el vicepresidente Valentín Gómez Farías, pretendía no solamente intervenir el patrimonio eclesiástico con fines desamortizadores, sino también facilitar la "liberación" de todos aquellos frailes cansados de la vida conventual. Según narra Elisa Speckman, algunos funcionarios del gobierno llegaron a visitar los conventos "para preguntar a las religiosas si deseaban permanecer en ellos y ofrecerles protección en caso contrario".[11] No contamos con datos precisos sobre la respuesta de los regulares a esta reforma, pero todo parece indicar que no fueron muchos los frailes y monjas que abandonaron sus votos.

Aunque la "Reforma" de Gómez Farías fue abortada tras los levantamientos de 1834-35, ni la Iglesia ni los gobiernos posteriores supieron encontrar una solución al declive de los regulares. Por ello, no debe sorprender que en 1850 el Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos exigiera nuevamente una reforma de las órdenes religiosas. Las cifras ofrecidas por el Ministerio eran verdaderamente escandalosas: mientras que a comienzos de la década de 1820 el número de regulares ascendía a 1873, para 1850 había disminuido a 1127, es decir, casi en un 40%. Igualmente preocupante era la situación de las misiones en el norte del país: si a principios de siglo las provincias de religiosos tenían a su cargo 81 misiones, hacia 1850 sólo

[9] Roberto Gómez Ciriza, *México ante la diplomacia vaticana. El período triangular, 1821-1836*, México: Fondo de Cultura Económica, 1977, pp. 280-281.
[10] Michael P. Costeloe, *La primera república federal de México (1824-1835). Un estudio de los partidos políticos en el México independiente*, México: Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 371-411.
[11] Speckman, "Las órdenes femeninas en el siglo XIX", p. 27.

podían encargarse de 19, lo cual, según el ministro de Justicia, explicaba el "estado de desmoralización en que se encuentran los pueblos fronterizos" y el "incremento de la guerra despiadada que nos hacen las tribus bárbaras".[12]

Pero el gobierno mexicano no era el único en advertir la necesidad urgente de una reforma de los regulares. En agosto de 1851, un fraile dominico español remitió a la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios del Vaticano un informe confidencial sobre la situación de la Iglesia en México, uno de cuyos apartados más dramáticos estaba referido a las órdenes religiosas:

> En el estado en que hoy se encuentran los Conventos de Méjico, causa compasión el considerar que, lejos de contribuir al bien de la religión y de la sociedad, por el contrario son objeto de escarnio a los malos y de lástima a los buenos. Hay que hacer siempre algunas honrosas excepciones; pero en lo general han dilapidado cuantiosos bienes; no se conoce el refectorio, y muy pocos asisten al coro; tiene cada uno su casa en la ciudad, en donde come, vive y duerme, llamándola su casa. Sus capítulos y elecciones son [un] campo de batalla, haciendo que intervenga la autoridad Eclesiástica, y hasta hacen recursos a los tribunales civiles… Las secularizaciones son tantas, que tal vez son más los que piden y obtienen la exclaustración, que los que actualmente conservan el hábito.[13]

La situación de las órdenes femeninas no era tan "desarreglada", pues al parecer las monjas mexicanas eran "sumamente dóciles, piadosas y muy inclinadas a guardar virginidad".

---

[12] *Memoria del Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos, presentada a las augustas cámaras del Congreso General de los Estados-Unidos Mejicanos, por el Secretario del Ramo, en febrero de 1850*, México: Tipografía de Vicente García Torres, 1850, pp. 43-45.
[13] A.E.S., Messico, 1851-1861, pos. 165, fasc. 612, fs. 89-90.

Sin embargo, también en su caso existían graves problemas de indisciplina:

> La vida común es tan necesaria en las monjas de Méjico, que sin ella jamás se hará cosa de provecho. Hoy cada monja (exceptuando las Capuchinas y las Teresas) tiene una criada, cocina y el ajuar de una casita particular. La parte de tiempo que ocupan en proporcionar cada una su comida y demás, les impide el recogimiento, el silencio, y trae todos los males consiguientes. Como cada monja come a su gusto, de aquí proviene un mal de la mayor trascendencia [...] Cada portería de Convento de monjas, es un verdadero mercado. Ciertamente, ninguna Madre permitiría a una hija doncella un roce semejante; y las mismas monjas vivían con más recogimiento en sus casas que en el Convento.[14]

Al igual que el ministro de Justicia mexicano, el religioso dominico pedía que la Santa Sede adoptara pronto un "remedio fuerte y radical" a esta situación. El momento idóneo para dicha reforma llegaría en 1853, con el regreso a la presidencia del general Antonio López de Santa Anna. Apoyada fundamentalmente en el partido conservador, la nueva administración no tardó en buscar un mejor entendimiento con la Iglesia. Así lo hizo notar el ministro entrante de Justicia y Negocios Eclesiásticos, Teodosio Lares, quien en julio de 1853 envió una circular a los obispos en la que aseguraba que una de las tareas fundamentales del Supremo Gobierno sería "vigilar que se mantuviera el respeto debido a la Religión y se observaran sus preceptos".[15] La dictadura santanista es considerada como uno

---

[14] A.E.S., Messico, 1851-1861, pos. 165, fasc. 612, fs. 90-92.

[15] Circular del 6 de julio de 1853, citada por Marta Eugenia García Ugarte, *Poder político y religioso. México, siglo XIX*, tomo I, México: UNAM / Miguel Ángel Porrúa, 2010, p. 466. Véase también Carmen Vázquez Mantecón, *Santa Anna y la encrucijada del Estado. La dictadura: 1853-1855*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 234-245.

de los gobiernos más clericales del México independiente, y no sin razón: además de conceder puestos y condecoraciones oficiales a varios obispos, Santa Anna impulsó la fundación de la diócesis de San Luis Potosí, el restablecimiento de la Compañía de Jesús, la censura de publicaciones "impías" y la derogación del decreto de 1833 que suprimía la coacción civil para el cumplimiento de los votos religiosos. Con todo, no debemos olvidar que la dictadura conservadora también pretendía consumar una verdadera reforma de la Iglesia mexicana, obviamente con el acuerdo del Papa. Lucas Alamán, quien hasta su muerte en junio de 1853 fue la cabeza del gabinete santanista, lo había dicho sin rodeos en el quinto volumen de su *Historia de Méjico*, publicado en 1852:

> Es indispensable erigir algunos más obispados, y estos y los antiguos deben abrazar cierto número de Estados completos, sin las fracciones que ahora embarazan inútilmente los actos de ambas autoridades. Mas antes de formar nuevas diócesis, es menester asegurar la subsistencia del clero por medios fijos, iguales para todos los labradores e independientes del gobierno; establecer el modo de nombrar para los obispados, prebendas y curatos; arreglar la administración y aplicación de los bienes eclesiásticos y la provisión de las capellanías cuyo patronato ha recaído en las mitras, de lo que debe resultar la dotación de las iglesias, haciendo gratuita en cuanto sea posible la administración de los sacramentos: todo de acuerdo con la Santa Sede, que estará sin duda muy dispuesta a acceder a todo cuanto redunde en beneficio de la religión.[16]

Con este objetivo en mente, en julio de 1853 el presidente Santa Anna instruyó al Ministerio de Justicia y Negocios Ecle-

---

[16] Lucas Alamán, *Historia de Méjico, desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, tomo V, México: Imprenta de J.M. Lara, 1852, p. 941.

siásticos para que promoviera y negociara un concordato con la Santa Sede a la brevedad posible.[17] Aunque la celebración de este acuerdo era un viejo objetivo de los gobiernos mexicanos, todo parece indicar que la preocupación central del presidente era un problema en específico: el "arreglo y reforma" de los regulares. Según consta en las instrucciones del ministro Lares a su enviado extraordinario en Roma, Manuel Larráinzar, la reforma de las órdenes religiosas era un negocio "urgentísimo" que debía privilegiarse incluso sobre la celebración del concordato.[18] De tal suerte, la legación mexicana interpuso dos solicitudes formales al respecto ante la Secretaría de Estado del Vaticano, la primera en octubre de 1853 y la segunda en enero de 1854. ¿Cuál era la prisa del gobierno mexicano?

Una lectura cuidadosa de la solicitud presentada por Larráinzar, en enero de 1854, revela que el verdadero interés del gobierno era de orden económico, antes que religioso. Haciendo eco de las denuncias antes mencionadas, la solicitud de Larráinzar comenzaba señalando el "estado triste y verdaderamente lamentable" del clero regular mexicano, que en otro tiempo se había distinguido por su "ciencia" y su "pureza de costumbres", y sobre todo por el fervor con el que acometió su misión evangelizadora entre los pueblos indígenas. A diferencia de los frailes del siglo XVI, explicaba Larráinzar, los del XIX vivían en una situación de total desorden:

> […] puede decirse que [en México] casi ha desaparecido la vida común y la disciplina regular […] hay religiosos que viven como les place, que tienen casas y habitan fuera de los claustros; que hacen voto de pobreza, y se ocupan algunos en negociaciones, especulaciones y contratos; que pronuncian el voto de castidad,

17 A.E.S., Messico, 1851-1861, pos. 165, fasc. 619, fs. 90-98.

18 AGN, Justicia/Eclesiástico, Tomo 64, f. 2.

> y escandalizan por su vida disipada y licenciosa; que se obligan al de obediencia, y sin embargo desprecian y se burlan de la autoridad de sus superiores.[19]

Entre las diversas causas de la decadencia, el enviado mexicano destacaba la "inobservancia de la disciplina" y la "relajación de las costumbres", pero sobre todo la falta de un número necesario de frailes en los conventos para poder cumplir con "las reglas prescritas en sus respectivas constituciones". Según Larráinzar, la mayoría de los claustros mexicanos estaban desiertos y eran muchos los conventos en los que solamente había dos o tres religiosos, lo cual hacía muy difícil que los frailes atendieran debidamente al servicio divino y observaran rigurosamente las prácticas propias de la vida conventual.[20]

¿Por qué insistía Larráinzar en este punto? Porque al señalar la abundancia de conventos y la escasez de frailes, lo que realmente estaba sugiriendo era la necesidad de suprimir buena parte de los 154 conventos existentes en la República mexicana, no solamente para concentrar a los frailes en comunidades más grandes donde pudiera observarse estrictamente la regla, sino también para que sus bienes pudieran ser vendidos y utilizados en provecho de la Iglesia y la hacienda pública . En efecto, lo que Larráinzar proponía no era otra cosa que una desamortización velada de los bienes conventuales, llevada a cabo por el arzobispo de México, o en su defecto por el delegado apostólico en México, monseñor Luigi Clementi. Para reforzar su petición, Larráinzar invocó las medidas reformistas de los pontífices Paulo V, Gregorio XV, e Inocencio X, aunque su principal modelo era la real cédula de Carlos III de 18 de febrero de 1770, que justamente ordenaba la supresión de los conventos que no contaran con al menos 14 sacerdotes y seis legos. Y para que no cupiera duda de los verdaderos objeti-

19 A.E.S., Messico, 1851-1861, pos. 165, fasc. 640, fs. 57-58.
20 A.E.S., Messico, 1851-1861, pos. 165, fasc. 640, fs. 58-60.

vos del gobierno, Larráinzar concluía su solicitud mencionando los diferentes objetos a los que se podrían dedicar los bienes de los conventos suprimidos. En principio, esta riqueza podría financiar la subsistencia de los religiosos y el culto de sus iglesias, las misiones en el norte del país, la dotación de nuevos obispados y el mantenimiento de los seminarios, pero también podría servir para:

> […] proporcionar al mismo tiempo al Gobierno los auxilios que fuesen posibles, de que tanto necesita para las atenciones graves que tiene; tales como la conservación y defensa del territorio de la República continuamente amenazado, la seguridad de la frontera contra las incursiones de los bárbaros, y el mantenimiento del orden interior y tranquilidad, para que la nación se reponga de las pérdidas y quebrantos que ha sufrido, y pueda prosperar.[21]

Larráinzar justificó esta última sugerencia en un memorándum posterior, recordando la "naturaleza urgente y apremiante" de los gastos del Supremo Gobierno mexicano, que en su "espíritu religioso notorio y muy marcado" había dado ya pruebas suficientes de su lealtad hacia la Iglesia (como el restablecimiento de la Compañía de Jesús en septiembre del año anterior). La Santa Sede no podía obviar que la subsistencia financiera de este gobierno tan católico estaba en riesgo: el tesoro público mexicano se hallaba comprometido por una gravosa deuda externa superior a los 50 millones de pesos y los habitantes del país apenas podían soportar el creciente número de "contribuciones e impuestos" a su cargo.[22] ¿Quién si no la Iglesia podría auxiliar económicamente al gobierno en circunstancias tan adversas?

Aunque esta solicitud contaba con el respaldo explícito del arzobispo de México, la reacción del secretario de Estado vaticano,

---

21 A.E.S., Messico, 1851-1861, pos. 165, fasc. 640, fs. 60-62.
22 A.E.S., Messico, 1851-1861, pos. 165, fasc. 640, fs. 70-73.

el Cardenal Giacomo Antonelli, no fue tan entusiasta como hubiera deseado Larráinzar. Sin duda, Antonelli celebró que el gobierno mexicano compartiera las mismas preocupaciones del papa Pío IX, quien a los pocos meses de su pontificado había creado un nuevo dicasterio consagrado exclusivamente a la reforma del clero regular.[23] Como bien reconocía el pontífice en su encíclica *Ubi Primum* de 1847, las órdenes religiosas necesitaban de una reforma capaz de revitalizar la vida espiritual de sus miembros y la observancia de su disciplina particular, pues sólo así continuarían siendo las "tropas auxiliares selectas entre los soldados de Cristo".[24] Al mismo tiempo, sin embargo, Antonelli era consciente de las verdaderas intenciones del gobierno santanista y tenía en claro que no habría más oportunidades para llevar a cabo la reforma de los regulares en México. Por esta razón, el Cardenal secretario de Estado accedió finalmente a la solicitud de Larráinzar, pero asegurándose primero de que la reforma fuera llevada a cabo por un delegado *ad hoc*, que contara con las facultades suficientes para salvaguardar en todo momento los derechos e intereses de la Iglesia.[25]

Así, lo primero que hizo Antonelli fue nombrar como delegado apostólico para la visita de regulares en la República mexicana al obispo de Michoacán, Clemente de Jesús Munguía, en lugar del candidato deseado por el gobierno mexicano, el arzobispo Lázaro de la Garza y Ballesteros. Una rápida comparación de los dos prelados permite entender las razones que guiaron la elección de Antonelli. Antes de llegar al arzobispado de México, Lázaro de la Garza había sido obispo de Sonora, tierra de "indios bárbaros" donde se distinguió por su celo pastoral y por su dis-

---

[23] Nos referimos a la "Congregación sobre el estado de los regulares". Al respecto, véase Giacomo Martina, *Pio IX (1851-1866)*, Roma: Università Gregoriana Editrice, 1986, pp. 213-219.

[24] "*Ubi Primum*, encyclical of Pope Pius IX on Discipline for Religious, June 17, 1847," en Claudia Carlen (comp.), *The Papal Encyclicals, 1740-1878*, Wilmington: McGrath Pub. Co., 1981, pp. 287-289.

[25] A.E.S., Messico, 1851-1861, pos. 165, fasc. 640, fs. 19-20.

posición a colaborar generosamente con las autoridades civiles.[26] Aunque en México gozaba de buena reputación, en Roma existían reportes que lo denunciaban como un hombre "duro, áspero y casi intratable", "enemigo" de los franciscanos, de los jesuitas y de los "privilegios de los regulares", que había mostrado tendencias regalistas como profesor de derecho canónico, y que probablemente se prestaría a un eventual "despojo de los bienes de la Iglesia" por parte del gobierno.[27] Para colmo, De la Garza se había enemistado públicamente con monseñor Luigi Clementi, a quien se negó a reconocer como nuncio apostólico porque el Senado no había dado el pase a su nombramiento.[28] Clemente de Jesús Munguía, en cambio, era uno de los miembros más jóvenes, brillantes y ultramontanos del episcopado mexicano.[29] Durante sus años al frente del seminario de Morelia, Munguía había escrito varios tratados y opúsculos en defensa de la soberanía e independencia de la Iglesia, así como un elocuente sermón celebrando el regreso de Pío IX a los Estados pontificios.[30] Y aunque había fungido como presidente del Consejo de Estado de Santa

---

[26] *Cfr*. Brian F. Connaughton, "Una ruptura anunciada: los catolicismos encontrados del gobierno liberal y el arzobispo Garza y Ballesteros", en Jaime Olveda (coord.), *Los obispados de México frente a la Reforma liberal*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco / UAM / UABJO, 2007, pp. 27-56; y Marco Antonio Pérez Iturbe, "Lázaro de la Garza y Ballesteros y el clero secular del arzobispado de México, 1851-1857. De la república católica a la liberal", tesis de maestría, UNAM, 2006.

[27] A.E.S., Messico, 1851-1852, pos. 155, fasc. 609, f. 5.; Messico, 1851-1861, pos. 165, fasc. 612, fs. 61-62, 66-68, 86.

[28] El propio Lázaro de la Garza publicó un folleto explicando las razones de su choque con monseñor Clementi: *Opúsculo sobre los enviados de la Silla Apostólica*, México: Imprenta de José Mariano Lara, 1854.

[29] Sobre Munguía, véase Pablo Mijangos, "The Lawyer of the Church: Bishop Clemente de Jesús Munguía and the Ecclesiastical Response to the Liberal Revolution in Mexico, 1810-1868", tesis doctoral, University of Texas at Austin, 2009.

[30] Nos referimos particularmente a: *Del derecho natural en sus principios comunes y en sus diversas ramificaciones*, t. IV, México: Imprenta de la Voz de la Religión, 1849; y *Sermón que en la solemnísima y religiosa función de gracias consagrada al Todopoderoso por el regreso de No.S.P. el Señor Pío IX a la ciudad de Roma, predicó en la Santa Iglesia Catedral de Morelia el 30 de junio de 1850*, México: Tip. de R. Rafael, 1850.

Anna durante los primeros meses de la dictadura, Munguía había demostrado en varias ocasiones su disposición a enfrentarse con las autoridades civiles que pusieran en entredicho las libertades y derechos del clero. Evidentemente, el obispo de Michoacán era el candidato idóneo para cumplir las metas de Antonelli y Pío IX.

Una vez escogido el delegado, el secretario de Estado elaboró un decreto de reformas, firmado por el Papa y el Cardenal Prefecto de la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares el 7 de septiembre de 1854, que hacía imposible la desamortización deseada por el gobierno, pues sujetaba a la aprobación de la visita apostólica toda enajenación, venta, permuta, cesión o hipoteca de fincas rústicas y urbanas, terrenos, bienes muebles, paramentos, alhajas, capitales, derechos y acciones pertenecientes al clero regular. Asimismo, y con la idéntica finalidad de evitar la dilapidación de la riqueza conventual, el decreto ordenaba a los prelados de todas las provincias y conventos que remitieran al visitador un inventario detallado del total de bienes, rentas y deudas pertenecientes al patrimonio de las órdenes, así como de todas las enajenaciones realizadas desde 1822. Por último, el decreto también exigía un escrutinio más riguroso de los aspirantes a ingresar a los conventos y sujetaba su profesión religiosa a la autorización expresa del delegado de la Santa Sede.[31] En otras palabras, la solución de Antonelli continuaba la vieja política eclesial de someter las órdenes religiosas a la jurisdicción de los obispos, pero con la salvedad de que ahora el Vaticano no permitiría la injerencia de las autoridades civiles en el proceso de reforma.

No es difícil ver que, bajo estos términos, la visita apostólica de regulares estaba condenada al fracaso. Aunque Teodosio

---

[31] *Cfr. Decreto de N. Smo. Padre el Sr. Pío IX, en que nombra un visitador y delegado apostólico para los regulares de la República Mexicana*, México: Imprenta de Tomás S. Gardida, 1855. Un antecedente importante de estas medidas fue el decreto de la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares de 25 de enero de 1848, según el cual los candidatos a recibir el hábito regular debían ser examinados primero por el prelado diocesano de su jurisdicción.

Lares concedió el pase al decreto pontificio el 15 de febrero de 1855, no fue sino hasta el 10 de mayo cuando ordenó a los juzgados, escribanos y autoridades de la república que prestaran "toda la cooperación y auxilio necesarios" a la delegación pontificia, de modo que ésta tuviera "su más puntual y exacto cumplimiento". Esta orden no duró mucho, pues en menos de 3 meses el propio Lares declararía la suspensión indefinida de la visita apostólica, alegando sucesos y circunstancias "de la mayor gravedad y trascendencia en el orden y la tranquilidad pública".[32] No le faltaba razón, pues la triunfante revolución de Ayutla y la inseguridad general hacían prácticamente imposible que el delegado visitara todos los conventos del país.[33] Así lo reconoció Munguía en una carta enviada a su apoderado José María Andrade. En la misiva lamentaba que la compañía de una escolta no fuera suficiente para enfrentar la "inseguridad de los caminos", llegando al extremo de consultarle cuánto costaría rentar un carruaje en la Ciudad de México, pues temía que si llevaba el suyo a la capital, se lo robarían inmediatamente.[34] Como remedio temporal a este problema, Munguía delegó algunas de sus facultades en sus hermanos obispos, de modo que cada diocesano se hiciera cargo de visitar los conventos ubicados en sus respectivas jurisdicciones.[35] Esta medida, sin embargo, no surtió ningún efecto.

De cualquier modo, aún superando los obstáculos referidos, la visita se habría tenido que enfrentar a un clero regular indisciplinado, poco dispuesto a renunciar a sus privilegios. Los contados reportes que llegaron a manos del delegado revelan terribles pugnas al interior de los claustros, provocadas por la división

---

32 AGN, Justicia/Eclesiástico, Tomo 170, fs. 404-421.

33 A.E.S., Messico, 1851-1861, pos. 165, fasc. 620, f. 78.

34 BNAH, Archivo Histórico, Documentos de la Reforma, la Iglesia y el Imperio de Maximiliano, Caja 1, doc. 116.

35 BNAH, Archivo Histórico, Documentos de la Reforma, la Iglesia y el Imperio de Maximiliano, Caja 1, doc. 124; AGN, Justicia/Eclesiástico, Tomo 187, f. 442.

entre los "relajados" y los que deseaban someterse a la reforma. Una carta confidencial del capellán del Convento de monjas de Santa Clara en Puebla describe muy bien esta situación:

> Varias Religiosas de este Convento de Santa Clara por conducto de una que confieso, me han mandado suplicar dirija ésta a V.E.I. para manifestarle los grandes deseos que tienen de la Reforma, con el fin de guardar su Santa Regla, lo que hoy les es muy difícil por los impedimentos que a V.E.I. no se pueden ocultar […] hoy nada les es permitido, ni aún el hablar, porque la persecución de las relajadas que hoy gobiernan es insoportable, y están expuestas a la desesperación, y sólo en un escrutinio con V.E.I. podrían abrir sus corazones, exponer sus quejas, manifestar sus deseos, y suplicarían a V.E.I. reuniera en un Convento a las que quieren la observancia, y en otro a las de la relajación, pues varias de las de Atlixco de la misma orden desean lo mismo.[36]

Por si esto fuera poco, a las pocas semanas de haberse difundido la noticia del decreto pontificio, varios superiores conventuales solicitaron a la Santa Sede que nombrara a otro obispo para el cargo, pues con justa razón temían que Munguía no dudaría en utilizar sus amplias facultades.[37] Es bien conocido el caso de los agustinos de la Ciudad de México, quienes, en su oposición a la visita, prestaron su ayuda a los revolucionarios de Ayutla, permitiéndoles la instalación de una prensa rebelde en el convento de San Agustín.[38] A ellos se referiría el papa Pío IX en

---

[36] AHCM, Caja 74, Fondo: Diocesano, Sección: Gobierno, Serie: Correspondencia, Subserie: Obispo, exp. 381.

[37] A.E.S., Messico, 1851-1861, pos. 165, fasc. 641, fs. 17-23.

[38] Nicolás P. Navarrete, *Historia de la Provincia Agustiniana de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, tomo II, México: Editorial Porrúa, 1978, p. 98. En las

su alocución consistorial de diciembre de 1856, en la que admitió sin reservas el fracaso de la visita apostólica:

> Aquí debemos dolernos principalmente, venerables hermanos, de que haya habido individuos de las comunidades religiosas de varones, que olvidando su propia vocación, su oficio e instituto, como la disciplina regular, no se han avergonzado de resistir, con grave escándalo de los fieles y con disgusto de todos los buenos, a la visita apostólica a que habíamos sujetado a los mismos regulares, y a la autoridad que Nos, habíamos conferido para ejercerla a nuestro venerable hermano, el obispo de Michoacán, oponiéndose a sus mandatos [y] favoreciendo los inicuos consejos de los enemigos de la Iglesia…[39]

¿Qué conclusiones se desprenden de este análisis de la fracasada reforma de regulares de 1854-55? En primer lugar, que la reforma del clero no era un objetivo exclusivo de los liberales, pues también los conservadores y, sobre todo, la jerarquía eclesiástica reconocían la necesidad de impulsar cambios de fondo en la vida de las comunidades religiosas mexicanas. En este sentido, el verdadero conflicto de la "gran década nacional" no fue

---

memorias de Antonio López de Santa Anna se encuentra una amarga referencia a la insubordinación de los agustinos en 1855: "Y habría continuado hasta dar cima a la misión que se me había encomendado, si los que por deber y conveniencia hubieran continuado apoyándome con su influencia moral y material; pero inesperadamente se me separaron para aparecer en las filas de los que con siniestra mira pedían la convocatoria, echando así combustible al incendio que más adelante había de devorarlos; llegando su ceguedad y torpe manejo al extremo de situar una imprenta en el convento de San Agustín para hostilizar la constante labor del sostenedor de sus derechos y de los de la Iglesia". Véase A. López de Santa Anna, *Mi historia militar y política, 1810-1874. Memorias inéditas*, México: Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1905, pp. 114-115.

[39] Pío IX, alocución consistorial *Numquam fore putavissemus*, traducida y reproducida por Mariano Cuevas, en *Historia de la Iglesia en México*, tomo V, México: Editorial Porrúa, 1992, pp. 333.

entre un gobierno reformista y una Iglesia aferrada al *status quo*, sino, más bien, entre un sector de la jerarquía diocesana favorable a la autonomía eclesiástica bajo la protección de Roma y una serie de gobiernos empobrecidos que buscaban orientar las reformas eclesiásticas en su propio beneficio. Conciliar ambos impulsos era poco menos que imposible. De hecho, fue el Vaticano el que cerró las puertas a una reforma parcial que hubiera salvado el patrimonio eclesiástico de las medidas más radicales emprendidas por Comonfort y Juárez. Como agudamente supo reconocer el cónsul francés en Tampico, Louis Ambroy, el decreto pontificio de 1854 fue un "golpe maestro" de Roma contra el gobierno santanista y, al mismo tiempo, una jugada demasiado ambiciosa que le impediría al clero mexicano negociar favorablemente la desamortización de sus bienes, como lo había estado haciendo por debajo de la mesa desde la década de 1840.[40] Y es que, una vez desechada la tradicional colaboración entre Iglesia y Estado, sería muy difícil plantear de nuevo la secularización de los religiosos y la venta de sus bienes "sin levantar al instante una tempestad en el país, sin herir en lo más profundo el sentimiento de la población, y, cosa grave, sin chocar abiertamente con la autoridad soberana de la Santa Sede".[41]

---

[40] Despacho de Louis de Ambroy, 16 de junio de 1855, en Lilia Díaz (traducción e introducción), *Versión francesa de México. Informes diplomáticos (1853-1858)*, México: El Colegio de México, 1963, p. 185; Margaret Chowning, "The Management of Church Wealth in Michoacán, Mexico, 1810-1856: Economic Motivations and Political Implications," en *Journal of Latin American Studies*, vol. 22, no. 3 (1990), pp. 486-494.

[41] Despacho de Louis de Ambroy, 16 de junio de 1855, p. 185.

Educación y clandestinidad: las escuelas religiosas francesas frente a la política anticlerical callista en la Ciudad de México

Camille Foulard
IIH-CEMCA

A lo largo del siglo XIX las congregaciones religiosas francesas fundaron casas en el extranjero a favor de la ola misionera que caracterizó entonces al país y, bajo las directrices de la Santa Sede, se dieron como objetivo participar en la reorganización de una Iglesia latinoamericana en completa recomposición después del seísmo político que representó la promulgación de las Independencias en el continente. En México, la mayor parte de las congregaciones francesas especializadas en el apostolado educativo (una docena en total),[1] llegó después de la promulgación de las leyes anti-congregacionistas en el territorio francés, que había impulsado una expatriación masiva. A favor de la tolerancia porfiriana en materia religiosa, desarrollaron en algunos años una red de planteles escolares diseminados en numerosos estados de la república mexicana. Sin embargo, rápidamente la conjunción de la Revolución Mexicana y de los años de guerras en Europa frenó la expansión de los colegios religiosos franceses en México. La mayoría de los miembros de las congregaciones masculinas habían sido expulsados en 1914, refugiándose en Estados Unidos y Cuba o habían regresado a Europa para combatir en la guerra. Si bien las mujeres no sufrieron la misma violencia física que los varones, tuvieron que vivir un tiempo escondidas en casas de familias amigas, persiguiendo sus obras educativas desde la clandestinidad. Pese a esta situación, todas las congregaciones francesas que habían sido expulsadas en los momentos

[1] Los Padres Maristas, los Hermanos Maristas, los Lasallistas, las Hermanas de San José de Lyon, las Hermanas de la Providencia de Gap, Las Hijas de la Enseñanza, las Hermanas del Buen Pastor entre otras.

más oscuros de la Revolución o que habían decidió la salida masiva de sus miembros —como el caso de los Hermanos de las Escuelas Cristianas—, refundaron planteles escolares tan pronto como la situación lo permitió y reenviaron personal a México. Por otro lado, como órganos dependientes de la Iglesia, las comunidades religiosas francesas tenían el deber de continuar con la obra apostólica inconclusa y de actuar a favor de la reconquista espiritual de México, más aún después de los acontecimientos revolucionarios. Finalmente, la elección de mantener miembros franceses en México por parte de los superiores generales, remitía a la voluntad de apoyar la presencia cultural europea para evitar así el desarrollo estadounidense en la región.[2]

La ruta geográfica de reimplantación siguió un patrón idéntico para todas las comunidades religiosas francesas: las congregaciones de enseñanza tenían problemas importantes con sus finanzas, por ello desarrollaron una estrategia que consistía en operar fundaciones en lugares donde tenían la certeza de cobrar colegiaturas. Este plan permitió una concentración de escuelas religiosas francesas tanto en la Ciudad de México, como en Puebla y Guadalajara.[3] Sin embargo, parece que en la capital las escuelas religiosas francesas gozaron de facilidades para desarrollar su obra educativa.

Otro punto de desarrollo importante fue que los colegios religiosos franceses acogieron a un número mayor de alumnos, con 300 niños por lo menos y hasta 600 ó 700 en algunos casos (como el colegio *Perpetua* de los Hermanos Maristas y los colegios franceses de las Hermanas de San José de Lyon). En primer lugar, esta situación fue consecuencia de la concentración docente en sólo unos establecimientos, pues la apertura de clases era posible gracias a la presencia de un cuerpo docente más numeroso. En segundo lugar, los colegios religiosos franceses tuvieron que

---

2 Sociedad de María en México, Los años difíciles 1910-1933, segunda parte, 1957.

3 Los Hermanos Maristas fundan un nuevo colegio en Puebla. CADN, C, 117, México, Escuelas y profesores.

alinear sus métodos con los de la competencia para poder justificar su existencia. El nuevo modelo escolar dictaba una estructura que permitía ofrecer una escolaridad completa, es decir, desde el kinder hasta el bachillerato y que, además, ofrecía enseñanzas diversificadas que favorecían el estudio de carreras técnicas.

Esta reorganización de las actividades religiosas francesas en México fue posible gracias a la relativa tolerancia del gobierno de Obregón que, a pesar de la reivindicación de una política anticlerical radical, no contaba con los recursos necesarios para implementarla. Además, los religiosos aprendieron a evitar dificultades mientras se convertían en punto de referencia en materia de educación, apoyándose en una red de personalidades que defendían los principios de sus instituciones; sin embargo, la investidura de Calles como nuevo presidente de la República Mexicana en 1924, modificó el rumbo del país hacia una nueva etapa política caracterizada por acelerar el proceso de centralización del Estado para fundar la legitimidad del poder, aniquilando de manera definitiva todo tipo de fuerzas contrarias al proyecto presidencial. En este contexto, la crisis escolar —que representó uno de los aspectos de la lucha contra la influencia de la Iglesia en México—, se volvió un punto central a medida que incrementaron las tensiones. Las congregaciones francesas fueron atacadas por la doble fuerza cosmopolita que las formaba (francesa y romana) y ponían en tela de juicio el esfuerzo de la elaboración de la identidad nacional, promovido por autoridades civiles. Ciertas reformas se referían directamente a ellas y, a pesar de organizar una fuerte resistencia que las llevó a la clandestinidad, al final parecían lamentar el desmantelamiento de una gran parte de sus obras en vísperas de la Segunda Guerra Mundial.

Sin embargo, durante todo el periodo, los religiosos franceses gozaron del apoyo del gobierno francés que no escatimó recursos para continuar con su política de difusión cultural, rechazando la naturaleza anticlerical de la Revolución Mexicana con estas prácticas, el gobierno francés procuraba terminar con la deca-

dencia cultural que sufría en América Latina desde el término de la Primera Guerra Mundial mientras la Santa Sede actuaba en México a favor de la centralización romana. El papel de las congregaciones francesas de enseñanza durante la presidencia de Plutarco Elías Calles se caracterizó por la complejidad de un contexto internacional en el cual se insertaba el conflicto religioso mexicano; esa complejidad es la que este artículo pretende analizar.

El marco legal anticongregacionista y sus consecuencias

La llegada de Calles al poder dio inicio a una nueva era en las relaciones Iglesia-Estado, donde el conflicto entre ambas se volvió frontal pues se trataba de aniquilar a la institución que representaba la única oposición válida frente al regalismo del Estado; desde principios del siglo XX la capacidad que desarrolló la Iglesia para actuar en el ámbito social, ponía en tela de juicio el proceso de centralización política y burocrática que el gobierno intentaba imponer. Además, la noción de mexicanidad que apareció en estos años de grandes enfrentamientos ideológicos debía coincidir con una nación diseñada por valores nacionales, sociales y morales. La violencia de los ataques contra la Iglesia estaba planeada a la medida de su influencia social en el país; el nacionalismo —tal como era concebido por Calles—, era antagónico con la estructura apostólica de la Iglesia, cuyo poder estaba en Roma.

La reforma en la educación formó parte de las principales obras jurídicas emprendidas por Calles, quien no vacilaba en confrontar directamente a la Iglesia para imponer sus puntos de vista. Una primera serie de reformas fue votada para acelerar el proceso de nacionalización y de integración económica bajo el control del Estado; así, en 1925, el antiguo calendario de fiestas religiosas fue reemplazado por otro que ponía énfasis en los héroes nacionales como Hidalgo, Morelos y Juárez, entre otros, con la finalidad de exaltar el sentimiento patriótico de las nuevas generaciones. En esa misma época, los mandos de la Secretaría de

Educación Pública se entusiasmaron con los clubes deportivos, las asociaciones como los Boy Scouts y los programas atléticos, toda vez que eran alternativas viables contra la delincuencia. El gobierno favoreció la multiplicación de las sociedades de alumnos y de maestros para facilitar la cooperación, la subordinación a la autoridad, la conformidad y la lealtad tanto en la escuela como en la sociedad. Por fin, en 1926, Calles introdujo un código de moralidad que definía la democracia como la contribución específica de cada ciudadano en los planteles de la capital.[4]

La promulgación de la reforma del Código Penal, el 14 de junio de 1926, acentuó el enfrentamiento ya declarado entre la Iglesia y el Estado; la reglamentación de los cultos y la orden de infracción a delitos de derecho común representaron los principales temas de litigio. Las órdenes religiosas fueron nuevamente prohibidas y aquellos congregacionistas que no cumplieran con la ley eran candidatos a pasar un año en prisión y hasta seis en el caso de los superiores de la comunidad en cuestión. Por otra parte, los edificios dedicados a la administración, promoción y enseñanza de la religión fueron nacionalizados y sus propietarios se exponían hasta a dos años de encarcelamiento si no aceptaban la ley. La nueva jurisdicción también preveía disposiciones respecto a las escuelas particulares con el fin de reforzar el monopolio estatal sobre la educación. El 22 de febrero de 1926 un primer reglamento relativo al artículo 3 de la Constitución fue promulgado por José Manuel Puig Casauranc (1888-1939), el nuevo Secretario de la Secretaría de Educación Pública (SEP), y establecía que, en lo sucesivo, todas las escuelas particulares estaban obligadas a registrarse para obtener la incorporación por parte de la SEP y así operar formalmente; además, el cuerpo docente debía aceptar los programas y textos oficiales; todos los

---

[4] Código de moralidad publicado en S.E.P, Memoria de los trabajos realizados en la Junta de Directores de Educación Federal, verificada en la Ciudad de México del 24 de mayo los dos de junio de 1926, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1926.

planteles que llevaran un nombre de naturaleza religiosa tenían que cambiarlo en provecho de una denominación laica y los directivos no podían conservar su puesto si eran ministros de culto. Finalmente, se llegó al punto capital que prohibía la existencia de capillas u oratorios, así como la exposición de imágenes piadosas o crucifijos.[5]

Esta primera muestra, que anunciaba la voluntad de control total por parte del Estado sobre las escuelas particulares, reforzó el argumento católico contra el gobierno en nombre del derecho de los padres a educar a sus hijos en forma libre. Rápidamente los grupos religiosos se organizaron y nombraron al jesuita Joaquín Cordero como Secretario Arquidiocesano de Educación (SAE). El objetivo del SAE era "la coordinación de las escuelas, la promoción de la calidad pedagógica y su defensa cerca de las autoridades civiles".[6] No obstante, su principal vocación era luchar contra la política del Estado en materia educativa, oponiendo la visión cristiana de la enseñanza basada en la formación integral del niño.

El mismo año, el obispo de Tabasco, Mons. Pascual Díaz y Barreto (1876-1936), creó la Unión de Colegios Católicos de México (UCCM) en el que participaban de manera activa los directores de las escuelas congregacionistas francesas. La Unión ambicionaba actuar como grupo de presión para los diputados de la Cámara, con el fin de obtener la abrogación del Artículo 3º Constitucional y la libertad de la enseñanza. En particular, los Hermanos Maristas desempeñaron un papel determinante dentro de la UCCM, haciendo valer que sólo las acciones coordinadas por la Unión de Padres de Familia podían pesar, de manera significativa, sobre el gobierno.[7] Frente a la intransigencia gubernamental, la UCCM se negó a ceder, exhortando a los colegios

---

5 V. Torres Septién, La educación privada en México (1903-1976), México, El Colegio de México, 1997.

6 *Ibid*.

7 Los Hermanos maristas en México, segunda etapa 1914-1938, México, Editorial progreso S.A., 1982.

a no someterse a la orden de la legislación vigente; el principal argumento de los detractores de estas reformas se fundamentaba en la naturaleza del rol secundario que, según ellos, el Estado debía cumplir en el caso de las escuelas particulares.

La prohibición de crucifijos aumentaba las dificultades, en la medida de que la interdicción de su exhibición afectaba la naturaleza de los principios católicos, cuya falta de respeto equivale a una apostasía; sin embargo, las congregaciones de enseñanza se mostraron pragmáticas considerando que, salvo la contraorden de la Santa Sede, valía abstenerse de toda demostración ostensible de sus creencias para seguir en el ámbito educativo. El Papa no concebía el papel católico de la misma forma y pidió a su delegado apostólico reafirmara que:

> "Quitar los crucifijos de las escuelas católicas por mandato del perseguidor, es sin duda alguna cosa gravemente ilícita y gran escándalo para los fieles, como recientes hechos lo han demostrado. Por consiguiente, en la actual circunstancia no se aprueba que los católicos, por conservar los colegios, quiten el crucifijo".[8]

Bajo el impulso de la Santa Sede, los directores de las escuelas católicas se encaminaron hacia la vía del conflicto; por su parte, el episcopado publicó una carta pastoral colectiva el 25 de julio de 1926, exhortando a los padres católicos para que no dejaran a sus niños en instituciones "donde peligran su fe y buenas costumbres y donde los textos violan la neutralidad religiosa reconocida por la misma Constitución".[9] La lucha de los católicos en nombre del derecho a educar a sus niños de forma libre cambió de rumbo cuando estalló la Cristiada; varios simpatizantes

---

[8] Carta de Mgr Fumassoni Biondi, delegado apostólico, el 20 de julio de 1926, ASV-AEE, 499 PO, vol. 21.

[9] Carta pastoral colectiva del episcopado mexicano, 25 julio de 1926, Archivo del Arzobispado de México, AAM, caja 28, vol. 56, exp. 1.

de la Unión de Padres de Familia (UNPF), que militaba contra el gobierno, mantenían lazos estrechos e incluso formaban parte de la Liga Nacional Defensora de Libertad Religiosa. Frente a las posturas radicales de los laicos, ciertos obispos se desentendieron, recomendando a sus fieles la sumisión a las directrices de la Santa Sede. Esta confusión recayó sobre las escuelas católicas, cuya vida diaria era profundamente perturbada;cada plantel vivía al ritmo de las inspecciones incesantes del personal de la SEP que buscaba imágenes piadosas y cuartos acondicionados para el rezo, huellas tangibles de la existencia de vida en comunidad y de enseñanza cristiana. En la Ciudad de México, las sanciones fueron particularmente severas, 110 colegios fueron cerrados en tres años.[10]

En noviembre de 1931, Narciso Bassols (1897-1959) asumió la dirección de la SEP. Defendió la idea de que el Estado debía crear, de manera definitiva, una cultura patriótica secular en perfecta antinomia con la de la Iglesia,[11] y afirmaba que: "El hombre de hoy tiene fe, pero en su propio poder de destrucción del mal. La otra fe ha muerto".[12] La pedagogía de la acción, tal como había sido definida unos años antes, daba importancia a la salud y a la educación física, según los criterios eugenésicos también de moda en Europa. Con el apoyo de la Sociedad de Eugenesia Mexicana, Bassols introdujo la educación sexual en las escuelas, en nombre de la salud moral y física de la nación. La sexualidad, comprendida en su dimensión social, debía ser regulada y controlada con el fin de favorecer el desarrollo personal, familiar y social. Además, fue aceptada la educación mixta en las escuelas, con el objetivo de poner fin a los obstáculos artificiales y discriminatorios entre los sexos.[13] El anuncio de esas dos me-

---

[10] V. Torres Septién, La educación privada en México (1903-1976), México, El Colegio de México, 1997.

[11] M. K. Vaughan, *The State, Education and Social Class in Mexico, 1880-1928*, Northern Illinois University Press, 1982.

[12] N. Bassols, Obras, México, FDC, 1964.

[13] J. A. Britton, Educación y radicalismo en México, SepSetentas, 287-288, México, Secretaría de Educación Pública, Dirección General de Divulgación,

didas radicalizó aún más a los sectores que negaban al Estado el derecho a inmiscuirse en cuestiones de interés privado; para sus detractores, la educación sexual arriesgaba el porvenir de los niños, mientras que el gobierno no era competente para enseñarla. Sin embargo, el proyecto no sólo indignó a los círculos católicos pues haciendo un nexo causal entre la obligación a la laicidad en la escuela y la educación sexual, denunciaban «el complot comunista para destruir la estabilidad social de México»[14] por medio de la destrucción de la familia como núcleo central de la sociedad. También la Iglesia tomó una posición muy firme contra la educación sexual, recordando que atacaba los derechos más sagrados de los padres de familia. Ciertos obispos como Monseñor José de Jesús Manríquez y Zárate (Huejutla) o Monseñor Leopoldo Ruiz y Flores (Morelia), promovieron una campaña de prensa para poner fin a «la corrupción de la infancia», prohibiendo a los padres enviar a sus hijos a lugares de perdición como lo eran las escuelas públicas. En respuesta, los padres de familia bajo el impulso de UNPF organizaron una gran reunión para la promoción de la lucha contra el nuevo proyecto educativo y coordinaron huelgas en las escuelas primarias de la capital.

Frente a la conmoción provocada por el proyecto que pretendía introducir la educación sexual en los programas escolares de primaria y ante el violento embate de sus detractores hacia su persona, Bassols renunció a su cargo como Secretario de Educación Pública. No obstante, esta dimisión no puso freno totalmente al proceso de reforma educativa pues, en diciembre de 1933, un plan sexenal fue adoptado por el Partido Nacional Revolucionario (PNR) mismo que prohibía la educación religiosa en todas las escuelas e institucionalizaba la enseñanza racionalista y científica, basada en los postulados del socialismo mexicano. Para muchos católicos, la difícil definición de los contornos del

---

vol. I, 1976.

14 V. Torres Septién, op. cit.

socialismo mexicano contribuyó a asociar la educación socialista con el comunismo;[15] el término «socialista» remitía a una noción en perfecta inadecuación con los valores tradicionales y, por consiguiente, antirreligiosa. Por su parte, en su discurso pronunciado el 20 de julio de 1934, mejor conocido como «Grito de Guadalajara», Calles declaró la guerra cultural:

> La Revolución no ha terminado. Los eternos enemigos la acechan y tratan de hacer nugatorios sus triunfos. Es necesario que entremos al nuevo periodo de la Revolución que llamaría el periodo psicológico. Debemos entrar y apoderarnos de las conciencias de la niñez, de las conciencias de la juventud, porque son y deben pertenecer a la Revolución. Es absolutamente necesario sacar el enemigo de esa trinchera, donde está la clerecía, donde están los conservadores; me refiero a la educación, me refiero a la escuela […][16]

Finalmente, cambiada en ley en diciembre de 1934, la reforma del artículo 3 establecía que:

> la educación que imparta el Estado será socialista, y además de excluir toda doctrina religiosa, combatirá el fanatismo y los prejuicios, para la cual la escuela organizará sus enseñanzas y actividades en forma que permita crear en la juventud un concepto racional y exacto del universo y de la vida social.[17]

Más allá de las posturas ideológicas, la reforma del Artículo 3º tuvo como objetivo reforzar la hegemonía del Estado sobre la enseñanza primaria y secundaria; también contribuyó a la con-

---

15 A. Acevedo, La educación y la ley, México, Jus, 1963.
16 *Ibid*., p. 255.
17 *Ibid*.

firmación del jacobinismo del gobierno en materia educativa. En particular, las congregaciones de enseñanza fueron afectadas por la promulgación de la nueva ley, pues ésta preveía que las sociedades religiosas ya no podían participar más en la educación. Además, el Estado imponía todos los programas y tenía la capacidad de cancelar las autorizaciones antes concedidas, aún si eran debidamente incorporadas. Por otra parte, el gobierno trató de controlar más a los planteles extranjeros para «evitar la omisión de las materias básicas para el conocimiento de nuestro país» y para impedir la formación de grupos «étnicos, económicos o espirituales» que iban en contra de los principios unificadores de la escuela socialista.[18] Durante varios años consecutivos, las escuelas particulares estuvieron sometidas a una verdadera persecución por parte de un gobierno que hacía uso de la represión; gracias a un buen número de inspectores, la SEP efectuaba estrictos controles en las escuelas sospechosas y no vacilaba en ordenar su clausura.[19]

Las dificultades de las congregaciones francesas

La violencia con la cual Calles llevó a cabo su política anticlerical, respondía a la resistencia que opusieron los católicos reorganizados. La reforma de la educación fue introducida en un contexto de guerra civil y se alimentaba del radicalismo del ambiente, pero su aplicación quedó incierta debido a las dificultades que encontraba el gobierno para disciplinar a sus propias tropas. La vida de las congregaciones francesas instaladas en la capital bajo el régimen callista estuvo sometida a fluctuaciones entre periodos de gran represión que sucedían a momentos de relativa tranquilidad. En cambio, la reforma en favor de la educación sexual y luego socialista, abrió una etapa marcada por el enfren-

[18] "evitar la omisión de las materias básicas para el conocimiento de nuestro país", citado por A. Acevedo, op. cit.

[19] A partir de 1928, la S.E.P. contó con 28 directores federales y 117 inspectores.

tamiento radical contra el gobierno mexicano. Paulatinamente, las escuelas francesas perdieron toda posibilidad de incorporarse legalmente y tuvieron que inventar no pocos subterfugios para sobrevivir: uno de ellos fue la clandestinidad que remitía a los tiempos de las Catacumbas.

En efecto, para las congregaciones francesas, la reforma del Código Penal de 1926 auguraba un nuevo periodo de persecuciones que recordaba los años difíciles de la revolución. El Distrito Federal, Tabasco, Veracruz, Yucatán y Michoacán formaron parte de las zonas más afectadas por la caza de sacerdotes y escuelas religiosas.[20] Las congregaciones francesas, que se habían reinstalados masivamente en la Ciudad de México, vieron sus actividades prohibidas de nuevo; por otra parte, los nuevos decretos se referían sobre todo a los establecimientos congregacionistas extranjeros —franceses o italianos (Salesianos)— cuya fama rebasaba la de los colegios nacionales.

En septiembre de 1926, 185 sacerdotes extranjeros fueron expulsados.[21] Durante una inspección al colegio *Luz Saviñón* en la Ciudad de México, los Hermanos Maristas —que habían guardado sus crucifijos— fueron expulsados *manu militari* ; se refugiaron en San Antonio, Estados Unidos, donde fueron acogidos de nuevo por sus colegas.[22] A finales del mes de abril, el Hermano Emery, supervisor provincial del Instituto de María, informó a la Santa Sede sobre el peligro que vivían sus subordinados en México y cuestionó la viabilidad de la obra de la congregación en la región: los Hermanos habían podido mantener cuatro colegios abiertos en la capital y acogían a dos mil alumnos, pero el precio había sido la secularización. La mayoría del personal extranjero tuvo que huir,

---

[20] ASV-AEE, 506 PO, vol. 30, 1926-1933, carta de Mgr Cuarana, delegado apostólico, a Mgr Gasparri, secretario de Estado.

[21] Archivo del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, Roma, NP-111, 13.

[22] Los Hermanos maristas en México, segunda etapa 1914-1938, México, Editorial progreso S.A., 1982.

refugiándose en Estados Unidos y Cuba.[23] Por su parte, en mayo de 1926, los Padres Maristas fueron interpelados y luego encarcelados por ser sacerdotes y profesores; se necesitó de la negociación entre el embajador Ernest Lagarde y el Secretario de Gobernación para obtener su liberación.[24] Por fin, los Hermanos de las Escuelas Cristianas sólo conservaron el personal indispensable en México y enviaron a sus novicios a sus comunidades de Guatao en Cuba. Cuando no eran expulsados, los congregacionistas franceses se organizaban para seguir con sus actividades docentes en la clandestinidad, escapando del control de los agentes de la SEP.

En la capital del país, la vigilancia por medio de inspecciones fue muy utilizada y el número de visitas improvisadas, organizadas por el inspector general de la SEP, Rafael Tejada Puente, aumentaron. En plena crisis (entre abril y mayo de 1926), las escuelas eran sometidas a dos inspecciones mensuales en promedio. En el combate del Estado contra la educación congregacionista, el principal problema era la legitimación de la fuente de poder; en este contexto, la demostración de fuerza pública constituyó un medio de afirmación de la competencia legal del Estado y de su capacidad coercitiva. Durante el invierno de 1926, los religiosos franceses escogieron primero la clandestinidad para prevenir los riesgos que tomaban al continuar con su obra educativa; ésta implicó transformar las escuelas para enmascarar la existencia de una capilla u oratorio. En lo sucesivo, el culto se dio en casas particulares y los alumnos asistían en pequeños grupos a lo largo de la semana. La religión era enseñada en los cursos de Historia. Los alumnos se levantaban y recitaban su oración en silencio por la mañana y por la tarde, antes y después de la clase.

Las religiosas que ya no eran autorizadas a vivir en comunidad, se instalaron de nuevo en casas de familias amigas.[25] Sin

---

[23] ASV-AEE, 505-506 PO, vol. 29, 1926-1933, carta del Hermano provincial Emery a Mgr Gasparri.

[24] ASV-AEE, 505-506 PO, vol. 29, 1926-1933, carta de Mgr Cuarana a Mgr Gaspari, el 5 de mayo de 1926.

[25] ASV-AEE, vol. 246, exp. 48.

embargo, el problema del crucifijo era el más complejo por resolver ya que las congregaciones francesas se encontraban en una contradicción entre las diferentes fuentes de autoridad de las que dependían. Por un lado, la embajada de Francia y su titular, Ernest Lagarde, les recomendaba una actitud conciliatoria para evitar que sus colegios fueran clausurados y nacionalizados por el gobierno mexicano; a cambio, el embajador hacía lo posible para obtener clemencia de las autoridades mexicanas respecto del estatuto de las escuelas francesas. Por otro lado, el delegado apostólico se ofendió con la intervención de la legación francesa en la gestión del conflicto educativo pues, según él, las escuelas congregacionistas dependían en primer lugar de su autoridad. De hecho, los religiosos no pudieron liberarse de las directivas en favor del mantenimiento del crucifijo, en nombre de la defensa nacional de sus obras; además, las congregaciones masculinas se comprometieron en la lucha por la abrogación de la reforma del Artículo 3º de la Constitución dentro de la UNPF y de la LNDLR[26] y recibieron el apoyo de Ernest Lagarde. Monseñor Cuarana, representante de la Santa Sede, negó a los católicos la aprobación de sus acciones políticas; más bien, se apoyaba en la red de informantes de la que disponía el obispo de Tabasco, Monseñor Díaz, para prevenir a los colegios de inspecciones posibles. Transmitió pues, al Secretario de Estado, la necesidad de incitar a los superiores de las comunidades a que controlaran a sus subordinados, recordando a los directores de las escuelas que el riesgo de ver cerrar su plantel, ponía en tela de juicio su existencia misma.[27]

Después de 1926, una vez pasada la ola de violencia, la situación de las escuelas congregacionistas francesas mejoró. La mayoría de los religiosos se reintegró a su puesto y las escuelas funcionaron normalmente, aunque mantenían cierta discreción para

[26] AES-AEE, 1926-1933, vol. 506, exp. 30.
[27] *Ibid*.

no llamar la atención sobre sus actividades, circulaban libremente y vivían de nuevo en comunidad. La legación francesa registró a 3972 alumnos inscritos de manera regular en los 17 planteles con los que contaban las cinco congregaciones que mantenían relaciones con ella en la capital; este cambio no era debido a una flexibilidad generalizada de la política gubernamental con respecto a las escuelas particulares, más bien era fruto del trabajo de fondo efectuado por Ernest Lagarde para conseguir del Secretario de Instrucción Pública, Puig Casauranc, las garantías para el buen funcionamiento de las instituciones francesas.

El embajador francés mantenía buenas relaciones con el Secretario de la SEP, así como con el Secretario de Gobernación para negociar el futuro de las escuelas religiosas francesas. Finalmente, más allá de las posturas políticas del nuevo gobierno, Lagarde consiguió que Puig Casauranc diera instrucción a los inspectores de ignorar la presencia de los crucifijos en las escuelas francesas, a cambio de que los profesores se sometieran a los nuevos programas y no participaran en la agitación política católica.[28] Las concesiones obtenidas por Lagarde le permitieron hacer valer, ante el delegado apostólico, el carácter efectivo de su intervención y lo presionó para que midiera sus exigencias con respecto a las congregaciones francesas; en efecto, las relaciones entre el delegado apostólico y el embajador de Francia se caracterizaban por la competencia entre ellos, pues cada uno pensaba poder solucionar la crisis que oponía a las congregaciones con el Estado mexicano. Sin embargo, en este conflicto, la legación pareció rebasar a la delegación apostólica, en la medida en que el gobierno mexicano aceptaba negociar más fácilmente con un representante de Estado, que con uno de la Santa Sede que no tenía ninguna competencia diplomática. Además, Lagarde supo anudar lazos de amistad con los directores de las escuelas y ganó su confianza; los religiosos reconocían como primera autoridad la que

[28] ASV-AEE, *ibid*., carta de Lagarde, el 6 de enero de 1927.

emanaba de la Santa Sede, más la adaptación de las directrices era realizada con el apoyo de la legación francesa. Cabe resaltar que la gestión francesa no era la única, el embajador de Italia, por ejemplo, procedía de igual manera para proteger las actividades salesianas, con gran prejuicio de Monseñor Cuarana.[29]

Sin embargo, el apoyo que provenía de actores diversos no era suficiente para asegurar a largo plazo la perennidad de las obras francesas. Bajo el riesgo de contravenir a las directivas del delegado apostólico, las congregaciones mostraban su buena disposición para someterse a las leyes que no ponían en tela de juicio la naturaleza de sus enseñanzas. En primer lugar, las escuelas francesas fueron de las más entusiastas en tramitar su incorporación a la SEP; el colegio *San Borja* de los Hermanos de las Escuelas Cristianas formó parte de las once primeras incorporaciones.[30] Este paso implicó para los directores de escuelas, aceptar los parámetros a los programas, a los exámenes y a la visita regular de los inspectores. La vida cotidiana de los colegios congregacionistas incorporados, requería una vigilancia constante por parte de los profesores si querían continuar con sus actividades sin ser denunciados; empero, la incorporación oficial de los planteles escolares ofrecía numerosas ventajas que los religiosos aceptaron para evitar perder a su clientela. La validación de los diplomas, y la posibilidad de abrir ciclos complementarios, dejaba entrever la expansión de los colegios, aunque el reconocimiento de los diplomas pronto se convirtió en un problema cuando el gobierno mexicano exigió que los profesores probaran sus competencias para seguir con su profesión. El problema para los religiosos franceses era doble; por una parte, nunca habían pasado los exámenes mexicanos y, por el otro lado, ni siquiera tenían títulos franceses. En los primeros años de aplicación del decreto, E. Lagarde negoció con Puig Casauranc la revalidación

---

29 ASV-AEE, *ibid.*

30 Archivo del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, Roma, AC.NP-111, 19.

de los diplomas franceses por parte de la SEP sin otro justificante que la firma de la embajada.[31]

No obstante, los directores escolares tomaron conciencia del riesgo y de la precariedad a la que estaban expuestos sus subordinados si no podían justificar su preparación. De ese modo, los Hermanos de las Escuelas Cristianas decidieron cumplir con las nuevas exigencias del gobierno mexicano y formaron a sus profesores. Desde 1926, algunos participaron en las clases nocturnas de la Universidad de México o de la Escuela Normal para obtener diplomas mexicanos. En 1933, cuando la SEP hizo obligatorios los títulos, 75 "hermanos" habían pasado los exámenes con éxito. Finalmente, al inicio de los años 1930, la obra de las congregaciones de enseñanza francesas se había mantenido y hasta parecía haber sacado provecho de las consecuencias de la Cristiada pues los católicos fueron leales al inscribir a sus hijos en los planteles religiosos, a la vez que era un desafío al gobierno. Por otra parte, los Hermanos Maristas subrayaban que los alumnos se comportaban de manera más dócil desde que "el espíritu de rebelión les rodea".[32] En la Ciudad de México todas las escuelas francesas vieron crecer el número de inscritos a medida que se intensificaba el conflicto; las Hermanas de San José refirieron que en la reapertura de su colegio *San Cosme*, el número de alumnos inscritos pasó de 520 a 580.[33] Los Hermanos de las Escuelas Cristianas conocieron un éxito que no cesó a lo largo del periodo, por ejemplo, en siete años, el colegio *Concepción* dobló la cantidad de alumnos.

La vitalidad de las actividades congregacionistas pronto fue atacada pues, entre 1932 y 1937, la nueva persecución puso en duda las obras francesas a pesar de los esfuerzos conjugados de sus defensores y del ingenio de los religiosos para disimular sus

---

31 ASV-AEE, 1926-1933, 506 PO, exp. 30.

32 Los Hermanos maristas en México, segunda etapa 1914-1938, México, Editorial progreso S.A., 1982.

33 Archivo de las Hermanas de San José, cuaderno 3, 1921-1933.

actividades. La Ley del Trabajo preveía que por lo menos 90% de la planta docente debía ser mexicana. Esta medida estaba destinada a reducir la influencia de los maestros congregacionistas extranjeros en el sector educativo y dificultó el trabajo de los religiosos franceses que ya no tenían el derecho de dirigir sus propias escuelas. Una vez más se apoyaron en el embajador en turno, Jean Dussol, para defender su caso ante la SEP, sin embargo, las gestiones del diplomático fueron vanas y, para avenirse a la ley, las comunidades religiosas instauraron un doble cuerpo de profesores: uno oficial y otro oficioso. Antiguos alumnos fueron reclutados como maestros mexicanos laicos para enseñar los programas estatales durante la mañana; por la tarde, los congregacionistas daban sus lecciones clandestinamente. Los directores laicos, que en algún momento reemplazaron a los religiosos, en realidad no tenían ninguna autonomía y tomaban todas las decisiones en concertación con los religiosos.[34]

Las congregaciones francesas se vieron obligadas a incorporar sus secundarias y someterlas a los programas laicos. Sin la incorporación, las escuelas se encontraban en peligro de extinción pues se ponían en riesgo de perder, paulatinamente, a su clientela. Los directores franceses buscaban soluciones pragmáticas y decidieron posicionarse a favor de la incorporación, toda vez que las escuelas primarias incorporadas habían logrado adaptar sus programas de manera discreta. Pese a esto, a principios de enero de 1932, el arzobispo de México mandó una circular a todos los colegios, prohibiendo la aceptación de la laicidad en los programas secundarios y exhortando a los congregacionistas a no prestarse al juego del gobierno. El conjunto de religiosos franceses se sintió traicionado por la jerarquía católica que reprobaba su actitud. Fue tal la inconformidad que el asunto llegó a Roma, a través del embajador francés ante la Santa Sede quien intentó

[34] Archivo del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, Roma, NP-111, exp. 19.

convencer al Cardenal Pacelli del interés que tenía la Iglesia en conservar las obras francesas en tal contexto político.[35] Sin embargo, Monseñor Mora del Río, arzobispo de México, se negó a ceder frente a las presiones francesas, así que la línea de firmeza promulgada por la Santa Sede no varió durante todo el periodo de lucha y contribuyó al fracaso definitivo de las tentativas de la embajada para salvar la influencia francesa por medio de las actividades congregacionistas. En este contexto, el anuncio de la introducción de la educación sexual, y luego de la enseñanza socialista, aumentó más la confusión sobre la conducta que debían adoptar las escuelas confesionales. El 4 de enero de 1935, como respuesta a los ataques gubernamentales y con el fin de dar directriz a los católicos, el episcopado mexicano envió una carta pastoral recordando que llevar a sus hijos a una escuela socialista equivalía a una apostasía; asimismo, los profesores católicos perdían su derecho a firmar documentos gubernamentales que fueran en contra de la religión.[36]

Los congregacionistas franceses se encontraron entonces en una situación sin salida cuando todos los informadores concordaban en describir una realidad más matizada.No todos los maestros de la República se habían convertido en el socialismo y, si ciertos lugares anticlericales eran famosos por la violencia de las acciones en contra las escuelas católicas, muchos profesores se habían quedado fieles a los antiguos programas y no refutaban totalmente la educación cristiana. Los religiosos no encontraban, pues, ninguna dificultad para reclutar el personal laico que defendía su causa. Los educadores católicos militaban a favor de la continuidad de las actividades sin cambio ideológico sustancial, fingiendo docilidad ante el gobierno. Sin embargo, la postura del delegado apostólico obligó a los religiosos franceses a recurrir a otras estratagemas si no querían abandonar sus escuelas.

---

35 AES-AEE, vol. 291, exp. 549.

36 ASV-AEE, vol. 553, exp. 295.

A partir de 1932, los planteles sobrevivieron gracias al desvío constante de la ley; esta actitud fue apoyada por el embajador, quien se esforzó por encontrar los vicios del marco legal mexicano y logró transformar el estatuto jurídico de los colegios para convertirlos en sociedades cooperativas, que les permitía reducir al 50% el número de empleados mexicanos.[37] Así, los Hermanos de las Escuelas Cristianas instalaron una escuela de comercio y lengua —la Escuela Comercial y de Idiomas— dentro de su noviciado en Tacubaya; esta opción dejaba abierta la posibilidad de alojar novicios de manera clandestina, justificando la existencia del plantel. Con muchas precauciones, lograron mantener su noviciado durante diez años sin ser sancionados por el gobierno mexicano;[38] sin embargo, el sistema de las academias de lenguas y de comercio obligaba a los alumnos a vivir una escolaridad en la clandestinidad para no llamar la atención de vecinos "malévolos". Los niños entraban antes de la hora oficial y se dispersaban en silencio en pequeños grupos hacia los salones; luego, volvían a salir del edificio y entraban otra vez pero de manera ruidosa para hacer creer que era la hora de entrada a cursos. Durante varios años, una gran parte de niños católicos estuvo sometida a este régimen de clandestinidad que afectó su ritmo escolar y los hizo blanco de importantes coacciones. La vida clandestina de los colegios, por muy controlada que fuera, no hubiera tenido éxito sin los apoyos activos de múltiples actores: primero los maestros laicos de los colegios congregacionistas que desempeñaron un rol fundamental como intermediarios entre las autoridades mexicanas y la población local, pues fueron ellos quienes dieron la imagen de una escuela laica; además, durante las inspecciones arriesgaban mucho en caso de revelación de la superchería. De ser descubiertos eran candidatos a obtener una multa o incluso el encarcelamiento. Ponían en riesgo su carrera profesional y la posibilidad de reintegrar-

[37] AES-SE, 506 PO, 30.

[38] Archivo del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, Roma, AC.NP-111, exp. 20.

se un día al cuerpo docente estatal. Cuando renunció la directora laica de un colegio, luego de varios años de servicio, las Hermanas de San José subrayaron la dificultad de su trabajo.[39]

La vida escondida por los colegios estaba subordinada también a la solidaridad de los habitantes del barrio. Los informes de los inspectores de la SEP señalan la presencia de "informantes" en los alrededores de las escuelas disimuladas para avisar sobre un control eventual; por otra parte, cuando los agentes de la SEP lograban ubicar un edificio sospechoso, de vez en cuando encontraban una fuerte resistencia de los porteros. Así, la red de apoyo que provenía de la vecindad parece haberse mantenido a causa del rechazo general hacia la política gubernamental pues la mayoría de los mexicanos era católica y la educación socialista representó una medida impopular en numerosas franjas de la población. Inclusive, dentro de la SEP, los religiosos franceses contaban con amigos que les prevenían de las inspecciones u ocultaban papeles comprometedores.[40] Cuando una escuela clandestina era descubierta, la noticia tenía eco en la prensa; las Hermanas del Buen Pastor, quienes dirigían una institución en la Ciudad de México, fueron denunciadas por una de sus internas.

La precariedad de la escolaridad en los colegios católicos clandestinos no sólo dependía de una vida diaria complicada por el miedo de las inspecciones. Como la escuela primaria era obligatoria, los padres tenían que inscribir a sus hijos en un plantel incorporado a la SEP. En los hechos, los alumnos católicos eran inscritos en listas ficticias de escuelas estatales, previo acuerdo con los directores que aceptaban participar en el subterfugio a cambio de algunas compensaciones financieras. Sin embargo, en la secundaria, los alumnos se enfrentaban con el problema del reconocimiento oficial de los diplomas pues, aunque el colegio había sido incorporado, su origen congregacionista penalizaba a los

[39] Archivo de las Hermanas de San José de Lyon, cuaderno de correspondencia (3).
[40] Archivo del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, Roma, AC.NP-111, 19.

estudiantes en la calificación de su examen porque la duda sobre la su laicización efectiva siempre se cernía sobre ellos. Cuando el colegio era clandestino, los alumnos no tenían ninguna posibilidad de obtener su certificado, así que los subterfugios eran también utilizados para remediar el problema. En particular, los Hermanos Maristas enviaban a sus alumnos a estados conocidos por la tolerancia de los agentes de la SEP; así, los niños inscritos en primaria superior tomaron rumbo a Jalisco para obtener su diploma; los estudiantes de la secundaria iban a Saltillo, donde la congregación abrió una academia de lenguas en 1935, o bien a San Luis Potosí donde el gobernador, el general Saturnino Cedillo (1890- 1939), puso parcialmente en vigor la educación socialista, asegurando la protección de los religiosos hasta 1939.[41]

La resistencia de las obras francesas a la persecución callista también provino de la política de apoyo de la Secretaría de Asuntos Exteriores francesa (*Quai d'Orsay*), que hizo todo lo posible para conservar un instrumento tan útil como la difusión de la francofilia en la región. Por otro lado, las relaciones personales que mantuvo la mayoría de los directores congregacionistas con la legación francesa, facilitaron la defensa de sus intereses ante las autoridades mexicanas. Parecía que, durante un tiempo, los religiosos franceses habían elegido la vía nacional para salvaguardar sus actividades; no obstante, esta actitud no pudo resistir mucho tiempo a las presiones de la Santa Sede que exigió a las comunidades francesas colocarse en una línea política dictada por la complejidad del contexto internacional.

La defensa diplomática francesa

Francia no cambió de actitud frente a la nueva política mexicana de lucha contra la educación religiosa y mantuvo su apoyo

---

[41] Archivo del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, Roma, AC.NP-111, 20.

a las congregaciones que trabajaban por la difusión de la cultura francesa en el extranjero. El apoyo institucional francés a éstas, en el contexto revolucionario, se caracterizó por varios elementos. En primer lugar, Francia veía declinar su influencia en la región aunque, entre 1921 y 1923, ambos gobiernos normalizaron sus relaciones diplomáticas; así, para remediar el retroceso que era percibido por los agentes de la diplomacia, el *Quai d'Orsay* intentó defender los intereses de su comunidad en nombre de la influencia cultural pasada por lo que, en México, los embajadores sucesivos (Lagarde, Périer, Dussol) trabajaron en la ambigüedad que representaban las congregaciones francesas de enseñanza.

Ante las autoridades mexicanas, intentaban destacar el carácter francés de las congregaciones, minimizando el aspecto religioso; no obstante, el compromiso individual de los representantes franceses para defender la actividad congregacionista de sus compatriotas, deja pensar que los lazos iban más allá del marco estricto de la defensa de intereses diplomáticos. Principalmente, E. Lagarde no escondía las relaciones de amistad personal que tenía con los religiosos franceses. En los años 1930, la forma de tratar la crisis educativa-religiosa y la defensa de las obras francesas por la legación, evolucionó de manera importante; a partir de 1933, Bernard Goiran, el nuevo embajador, apoyó sólo a las congregaciones que respondían estrictamente a los criterios de defensa de la francofilia en la región. Esta actitud correspondía mejor con las directrices del *Quai d'Orsay* aunque planteaba numerosos problemas prácticos.[42]

En 1926, cuando Calles anunció su gran reforma legal, la preocupación invadió a las congregaciones francesas E. Lagarde no sólo actuó para defender a sus conciudadanos pues, al mismo tiempo, la concertación fue constante con los representantes de España e Italia para unir fuerzas y conseguir derogaciones por parte del gobierno mexicano o bien, obtener concesiones respec-

42 CADN, caja117, C, escuelas y profesores en México.

to a la política intransigente de la Santa Sede.[43] El embajador francés no veía en la nueva legislación revolucionaria la expresión de la soberanía del Estado mexicano, sino los efectos del proselitismo de las sectas protestantes norteamericanas y de las "misiones metodistas sicilianas" cuya influencia era fuerte en los medios oficiales porque combatían la Iglesia romana.[44]

Para los diplomáticos franceses, el problema era cómo sustituir la cultura nacional y protestante por la europea y romana, al mismo tiempo que los católicos extranjeros tenían un patrimonio inmobiliario importante en México. Para salvar las obras congregacionistas de la tormenta revolucionaria, E. Lagarde emprendió gestiones ante los Secretarios de Educación Pública, de Gobernación y de los Asuntos Exteriores, así como con el gobernador del Distrito Federal, el prefecto de París encargado de la policía de México y el jefe de Seguridad.[45] Pasando por alto el carácter confesional de las obras francesas, repetía su argumento: estas instituciones contribuían a la difusión de la cultura francesa. También hizo notorio el valor intelectual y la devoción del profesorado; además, aseguró que los directores de escuelas francesas no buscaban inmiscuirse en la vida política interior del país, sino que trataban de acomodarse a las prescripciones de laicidad en la enseñanza primaria.[46] Después de varias semanas de tratos diplomáticos, E. Lagarde consiguió que el Secretario de Gobernación no inquietara a las instituciones francesas. Si bien, en los hechos estos compromisos no se volvieron concretos y los franceses tuvieron que someterse a la misma ley que los demás, la costumbre de los embajadores de negociar la defensa de sus nacionales con las autoridades mexicanas permitía aminorar, a menudo, los efectos de la política anticlerical. No obstante, las concesiones obtenidas por el embajador francés dependían del

---

[43] AMAE, Dirección política y commercial, caja 18, B, asuntos religiosos.
[44] *Ibid*.
[45] *Ibid*.
[46] *Ibid*.

compromiso de los congregacionistas para trabajar oficialmente en la difusión cultural francesa; el diplomático, sin embargo, encontraba dificultades porque la cuestión del crucifijo daba lugar a fuertes polémicas.

Los directores no se oponían a las recomendaciones de la legación francesa, pero también debían someterse a las exigencias del delegado apostólico, quien defendía el derecho de la Iglesia a educar según los principios que se habían señalado. En 1935, en plena crisis escolar, el embajador francés se quejaba con su ministro de tutela sobre la falta de consignas firmes que iban en la misma dirección que las del gobierno francés. Según la legación francesa, la obediencia al arzobispo de México y al delegado apostólico por parte de los religiosos franceses, se debía a la ausencia de autoridad en las casas provinciales.[47] El embajador ponía en evidencia un conflicto constante que oponía a las autoridades civiles contra la jerarquía católica: la protección pedida por los congregacionistas franceses a su legación no significaba la rebeldía a la autoridad eclesiástica.

A partir de 1928, el Papa endureció su línea política frente a México y reemplazó algunos de sus agentes en la región. Los nuevos prelados refutaban la política de defensa nacional de las obras religiosas y, repitiendo los términos de Pío XI, no vacilaban en recordar "el olvido evangélico" por parte de los misioneros.[48] Para 1932, el conflicto no sólo abarcaba el carácter religioso de las escuelas francesas, sino su naturaleza internacional; además, el patrimonio inmobiliario propiedad de las instituciones educativas extranjeras era explícitamente codiciado por el gobierno mexicano, que lo consideraba como una expoliación de los bienes nacionales, ya que representaban una suma cercana a los 50 millones de francos.[49]

---

[47] CADN, caja 117, C, escuelas y profesores en México.

[48] *Ibid.*

[49] ASV-AEE, vol. 530, exp. 243, carta del embajador de Francia, el 18 de mayo de 1929.

Desde los primeros años de la Revolución, la cuestión de la devolución nacional de los edificios congregacionistas fue objeto de controversias y los religiosos hicieron lo posible por protegerse, creando sociedades civiles y luego cooperativas para la gestión de sus bienes. En los años 30, estos montajes jurídicos fueron puestos en tela de juicio de manera sistemática por el gobierno mexicano, que hizo uso de la legislación anticongregacionista para apropiarse de los bienes extranjeros. Así, en lo sucesivo, todos los propietarios de los planteles religiosos fueron sospechosos y podían ser denunciados.[50] Es notorio el caso de la batalla jurídica que inició el gobierno mexicano a la legación francesa para obtener la propiedad de los edificios del colegio *San Borja* instalado en la Ciudad de México. Esta institución, que representaba uno de los florones franceses en la capital, contaba con más de 800 alumnos en 1933. Oficialmente, desde 1926, pertenecía a una sociedad anónima mexicana llamada Compañía Impulsora de Ciencias y Artes.[51] Émile Wick, el director, respondía a priori a los criterios exigidos por la SEP, ya que era titulado por la Escuela Normal. Por otro lado, la legación francesa animó a los profesores del colegio a no tomar en serio la orden de incluir la educación socialista, después de todo ¿no eran posibles todos los arreglos para quien supiera ser paciente y no afrontar las leyes más radicales en México?[52] No obstante, en 1934, el colegio fue inspeccionado luego de una denuncia y fue clausurado. La nacionalización fue el paso siguiente y, a pesar de las maniobras diplomáticas, el inmueble quedó bajo la tutela de la Secretaría de la Defensa, que instaló una escuela para hijos de militares en 1935. La embajada francesa apeló en vano la decisión del tribunal, con el argumento de que la sociedad anónima había perdido sus bienes. Este fracaso fue sintomático de la pérdida progresiva de la influencia francesa, tanto a nivel educativo como diplomático, en un momento en el que se reafirmaba la soberanía mexicana.

---

50 AMAE, caja 27, propaganda, correspondencia política y commercial, 1914-1940.

51 CADN, Colegio *San Borja*, caja México, C, 121, exp. VI

52 *Ibid*.

A manera de conclusión

En el momento de la llegada al poder, Calles se había puesto como objetivo aniquilar la influencia de la Iglesia católica en México, con el fin de sustituirla con un sistema laico, coherente, homogéneo y nacional. La Cristiada y la crisis escolar de 1934 marcaron los dos momentos importantes de un periodo de tensiones entre ambas instancias. Luego de la Revolución, las comunidades religiosas abrieron de nuevo sus colegios, exclusivamente en la Ciudad de México o bien en algunas capitales de estados caracterizados por su tolerancia. Sin embargo, después de un periodo de expansión, las escuelas francesas sobrevivieron con grandes dificultades a lo largo de la guerra anticlerical iniciada por Calles.

Si bien todos los subterfugios posibles fueron utilizados para mantener en actividad a las escuelas religiosas francesas de la capital, la clandestinidad se volvió la realidad cotidiana de varios millares de alumnos; el apoyo de la legación, que primero había podido parecer como una ventaja, ya que las congregaciones francesas eran las únicas que sobrevivían a finales de los años 20, pronto se volvió nefasto. La Santa Sede, en efecto, no aceptó la postura del Estado francés acerca de las actividades congregacionistas en nombre de la defensa de los intereses nacionales y obligó a las comunidades religiosas a seguir sus mandatos. El problema en la definición de espacios propios para cada instancia —mientras cada una reivindicaba la legitimidad de su superioridad—, vio su culminación una vez que el Papa elaboró su línea política y no dejó otra opción a las congregaciones más que someterse a ésta.

En segundo lugar, la situación mexicana fue entendida por Roma a través del prisma europeo que indicaba un incremento en las ideologías totalitarias; ello explica su voluntad de no transigir sobre ningún aspecto de su magisterio. En resumen, el balance de la actividad de las congregaciones francesas en México parece negativo: la mayoría de los colegios habían cerrado y los que quedaban abiertos lo hacían con muchos sacrificios. Sin embar-

go, esta batalla ganada por el gobierno mexicano no significó el fin de la guerra.

Después de la Segunda Guerra Mundial, los colegios franceses se desarrollaron bajo otras formas, lo que indica que las bases de su enseñanza no habían sido completamente destruidas por la Revolución y que todavía existían redes de apoyo. Por otro lado, el impacto de la experiencia de la vida en clandestinidad experimentada por alumnos y profesores de los colegios es un elemento de gran relevancia que merecería un estudio amplio a fin de comprender mejor las estrategias de reorganización de las redes católicas, cuya eficiencia puede ser comprobada durante toda la segunda mitad del siglo XX.

La educación socialista en la Ciudad de México

Valentina Torres Septién
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

Al finalizar la Guerra Cristera, se pactó un "modus vivendi" entre la Iglesia y el Estado, se sentaron las bases de su relación y se delimitaron los campos de influencia entre ambos. Teóricamente, la Iglesia carecía de personalidad jurídica pues el artículo 3º, así lo determinaba y, por consiguiente, no podía poseer bienes inmuebles; además aceptaba la educación laica como un mal necesario, aunque en la práctica siguió manejando sus escuelas, como lo hizo también con sus templos. Las relaciones entre ambas instituciones llegaron a ser más o menos pacíficas, siempre y cuando la Iglesia no interviniera en lo político y, dependiendo de las circunstancias, en lo social.

Con mayor facilidad, las escuelas privadas laicas también se incorporaron paulatinamente a la Secretaría de Educación Pública. En ocasiones no lo conseguían, no por cuestiones relacionadas al problema religioso sino por la falta de higiene, por no contar con edificios adecuados o por no disponer del personal docente idóneo; tal fue el caso del Instituto Moderno, del Colegio Ponce y del Instituto Solís sólo por citar algunos. Si los colegios así lo deseaban, podían quedar en calidad de "libres" con lo cual no recibían la incorporación y sus estudios no tenían validez oficial. Varias escuelas que no satisfacían los requisitos solicitados por la SEP pidieron quedar bajo esta categoría como el Colegio Azueta y Uribe. Un caso especial fue el del colegio gratuito Benito Juárez que constaba de dos grados; la escuela carecía de mobiliario, y en consecuencia se utilizaban como asientos improvisados, vigas colocadas sobre piedras. No obstante, el inspector quedó impresionado por el adelanto de los dos grupos y por la forma en que se trabajaba en ella. La escuela era gra-

tuita, por ello pidió ayuda de la Universidad Nacional. Algunas otras escuelas pertenecían a maestras muy ancianas que habían dedicado su vida a la enseñanza de las primeras letras y vivían de la ayuda proporcionada por sus escasos alumnos; como estas escuelas humildes se reportaron varias que, en la mayoría de los casos, cerraron al no poder cumplir con los requisitos de espacio, local y mobiliario.[1]

En 1927 la Secretaría de Educación Pública señalaba la existencia de 225 escuelas distribuidas en cuatro zonas escolares. Sin embargo, el número de profesores registrados que prestaban sus servicios en estas escuelas eran tan sólo de 906, lo que hace suponer que un buen número de ellos, probablemente, pertenecía a órdenes religiosas y no estaban contemplados en estos registros. Para el total de las escuelas particulares, el personal docente en el Distrito Federal era el siguiente:

Personal docente de las escuelas particulares. 1930[2]

NIVEL	ESCUELAS PARTICULARES	ESCUELAS OFICIALES	% PROFESORES PRIVADOS
Jardines de niños	69	284	23.8
Rurales	---	38	0
Primarias	906	3612	25
Industriales, comerciales y de artes y oficios	192	8469	2.2
Secundarias y preparatorias	206	735	28
Normales	15	132	11.3
Profesionales	15	827	1.8
Bellas Artes	---	148	0
Totales	**1403**	**7036**	**19.9**

En 1932 se expidió otro reglamento para escuelas primarias particulares del Distrito Federal. Éste determinaba los requisitos que debían reunir los planteles, que no eran muy diferentes de

1 AHSEP, caja 2027/6/7.
2 *Boletín de la Secretaría*, tomo IX, 1930 pp. 128-129.

los requeridos para las escuelas públicas. Sin embargo, se hacía énfasis en el "completo laicismo" que debía guardar y se vigilaba la preparación de los maestros para garantizar que la enseñanza fuera acorde a los métodos y procedimientos señalados por el Estado. El reglamento también exigía que los maestros de historia, geografía, lengua nacional y civismo fueran mexicanos "porque éstos están mejor percatados que un extranjero, de cuáles son los problemas en los que precisa insistir y cuál es la orientación que conviene a la niñez". Aunque se señalaba que cada vez más estos planteles realizaban "un trabajo menos alejado de los propósitos educativos de la Secretaría", en el año de 1933 se negó la autorización a cinco escuelas por violar el artículo 3º Constitucional; a seis por no llenar los requisitos del Reglamento, a dos se les clausuró por violaciones al artículo 3º y a cinco por carecer de autorización. Se retiró la incorporación por obstruir la labor de los inspectores a una y 21 fueron multadas por violaciones al artículo 3º. Fueron amonestadas 14 por violar el artículo 3º, dos por violar el reglamento, dos por maltratar a los alumnos y una por obstruir la labor de los inspectores. Así, un total de 54 escuelas tuvieron algún tipo de clausura, amonestación o multa por parte de la SEP.[3]

También en ese año otro reglamento para las escuelas secundarias exacerbaría los ánimos de los católicos. El número de escuelas secundarias privadas era mayor que el de las públicas (19 por 5), aunque el número de alumnos casi duplicaba en las segundas a las primeras (5543 por 2128).[4] El Secretario de Educación determinó quitarlas del control de la Iglesia obteniendo así, en el nivel superior, la unidad ideológica. La nueva ley obligó a las secundarias privadas a ajustarse a los términos de las primarias; es decir, debían someterse al laicismo y al control oficial. Se prohibió a los ministros de todos los credos enseñar en ellas, clausurando así todo reducto de posible participación religiosa

---

3 Secretaría de Educación Pública, *Memoria relativa al estado*, 1933, pp. 125-129.

4 Britton, *Educación* y, vol. I, p. 34.

legítima en las escuelas confesionales. Se reglamentó también la revalidación de estudios reconociendo únicamente los títulos de las secundarias laicas, argumentando la incongruencia de aceptar estudios hechos en escuelas confesionales que no aceptaban el laicismo oficial. La ley controló a los maestros mediante la exigencia de títulos y preparación profesional; limitó o vetó el uso de ciertos textos escolares de materias básicas. Con esta medida, parte del proyecto general para llevar a cabo su labor "desfanatizadora" que abarcaba la totalidad de las actividades educativas, el gobierno pretendió asegurar para el futuro su hegemonía sobre los grupos antagónicos al Estado, eliminando de esta manera a su principal contendiente en la materia.

Abelardo Rodríguez fue electo presidente de la República el año de 1932. Una de sus primeras decisiones fue la reorganización del Consejo de Educación Primaria del Distrito Federal, organismo encargado de regular la actividad de las asociaciones de padres de familia. Esta medida tenía, sin duda, la finalidad de contrarrestar la acción de las agrupaciones particulares, sobre todo de la Unión Nacional de Padres de Familia en la Ciudad de México. Sin embargo, sólo hasta mayo de 1933 la SEP reglamentó su obligatoriedad para las escuelas de la capital. El gobierno veía en la UNPF a un grupo peligroso por su combatividad e influencia y esperaba que aglutinando a las escuelas en una organización oficial fuera, en la medida de lo posible, contrarrestada.[5]

En 1933, la actividad de los inspectores en las escuelas privadas se hizo más frecuente, en ocasiones las visitaban hasta dos veces por mes; en cada visita aplicaban cuestionarios, hacían suscribir a los maestros fórmulas en las que se declaraban absolutamente laicos, revisaban textos y escritos de los maestros y los alumnos previniendo la existencia de enseñanzas y artículos de carácter religioso. Los directores de las escuelas debían firmar la siguiente declaración:

---

[5] Sánchez Medal, *En defensa*, pp. 66-67.

> En la C. de México a las […] hrs. del día […] de […] se presentó en la oficina de la SEP […] Director (a) de la Escuela Particular […] con objeto de dar cumplimiento a la mandado por el artículo 3º. Fracción E, párrafo 3º. del Reglamento de Escuelas Primarias Particulares del D.F. y Territorios Federales y dijo "Yo […] Director de la escuela [...] declaro bajo protesta decir verdad que no soy ministro de culto, ni miembro de corporación religiosa, y que el establecimiento que dirijo no ha recibido, ni recibe, ni se propone recibir ayuda económica de corporación religiosa".[6]

La historia de las inspecciones escolares era más o menos la misma en todas las escuelas. Un inspector, acompañado de uno o dos testigos, se presentaba sorpresivamente en algún colegio privado y de inmediato iniciaba una investigación exhaustiva de los inmuebles, revisando habitaciones privadas como artículos personales de maestros y alumnos, quienes procedían a esconder, con gran premura, todo aquello que pudiera delatar a la escuela como confesional. En algunas ocasiones, los maestros se enteraban de la posible inspección de sus escuelas: los maristas cuentan que después de una visita, el inspector dijo, luego de no encontrar nada: "Esos frailes deben haber recibido algún aviso oportuno. Hoy no pude sorprenderlos en falta, pero sé de buena fuente que tienen capilla, y que todos los días asisten a misa [...] y rezan el rosario en las clases por las tardes. El lunes próximo los sorprenderé a la hora de la misa". [7] Otro caso fue el del Colegio Motolinía, al que los inspectores calificaron de "peligroso centro de agitación cristera".[8]

Para conocer "la ideología" de los colegios se hacían preguntas a los alumnos. Se cuenta que en una ocasión el inspector interrogó a uno de ellos ¿por qué era bueno o por qué era malo Benito Juá-

6 AHSEP, "Informe de inspección", II/202/02, exp. 44, 1933.
7 *Los hermanos maristas*, Segunda etapa, p. 181.
8 AHSEP, "Informe de inspección al Colegio Motolinía", enero 8, 1936.

rez?, El colegial contestó: "Don Benito Juárez fue bueno porque reformó las leyes y combatió a los franceses y fue malo porque le quitó sus bienes al clero y los persiguió mucho a pesar de que a ellos les debemos la independencia. En resumen, fue regular".[9]

Ante el acoso de las autoridades, el Instituto Patria de los jesuitas, por ejemplo, adaptó la capilla para que pudiera convertirse "rápidamente" en salón de música o auditorio; además, dejaron de habitar en el edificio del colegio y trataron de cambiar su aspecto exterior. Cambiaron sus trajes talares para salir a la calle y dar sus clases, en su lugar vistieron un traje oscuro.[10] Otro problema de igual magnitud fue la idea de ofrecer un curso de educación sexual en las escuelas. La iniciativa enojó a los padres de familia que la consideraban "innecesaria y peligrosa", además cuestionaron la capacidad del Estado para impartirla. En el Distrito Federal los padres de familia de la Unión Nacional de Padres de Familia [UNPF] organizaron un mitin con unas 2000 personas en el cine Díaz de León, donde acordaron "no mandar a sus hijos a las escuelas si la Secretaría incluía la educación sexual en el programa".[11] También se abocaron a la realización de encuestas y votaciones en torno de la educación sexual. El 17 de febrero el presidente de la UNPF propuso que se organizara una huelga contra el proyecto e hizo un llamado a los padres de familia de toda la nación para que lo secundaran. Al día siguiente, anunciaron su intención de realizar

---

9 AHSEP, "Informe de inspección al Colegio Azueta y Uribe", caja 1669, 1933.

10 Palencia, 1975, pp. 416-420 Entre los colegios más afectados en la Ciudad de Mexico por las inspecciones estuvieron los siguientes: Matel, Cervello, Hispano Americano, Helena Herlihy Hall, Cambridge, Maddox, Motolinía, Victoria, Amanda Andrade Crivelli, Francisco Díaz de León, Asilo Parada Rubín, Antonio Alzate, Centro Unión, De la Paz, Esperanza, Francés Morelos, Francés de la Salle, Franco Inglés, Jesús de Urquiaga, Luis G. Urbina, Luz Saviñón, Mier y Pesado, Morelos, Instituto Inglés, Garside School, Franco Español, Escuela Inglesa para Niños, Instituto Centro América, Alberto Puerto, Grosso, Escuela Leona Vicario, Escuela Fran Bartolomé de las Casas, Escuela Morelos, Luis G. León, Instituto Moderno, Federico Froebel, Escuela Santa Cruz, Escuela María Auxiliadora, Luis E Ruiz, Miguel Hidalgo y Costilla.

11 Portes Gil, *La lucha entre el poder*, p. 135.

un boicot económico y social contra cualquier maestro que impartiera la materia. El movimiento tuvo alguna fuerza en la Capital, pero no más de 49, de sus entonces 485 escuelas, lo apoyaron. La campaña de la UNPF fue ampliamente apoyada por el periódico *Excélsior,* que se encargó de publicar todas las propuestas de éste y otros grupos descontentos, así como de algunos maestros entre los que figuraban Diego Vilchis y Lino Santacruz Morales. Ambos personajes eran directores de escuelas oficiales en el Distrito Federal, fueron juzgados por un tribunal de la Secretaría de Educación Pública y encontrados culpables de mentir y pervertir a sus alumnos y subordinados. Fueron despedidos de su puesto, pero ya habían sembrado más descontento en las filas magisteriales. El asunto llegó a tales extremos que el Secretario de Educación, Narciso Bassols, se vio obligado a renunciar.

En 1934, el artículo 3º Constitucional fue modificado para establecer la educación socialista. La indefinición del concepto socialista dio pie a las más diversas reacciones. La práctica del nuevo artículo dependió de las condiciones de cada localidad y de la interpretación, actitud e intereses de autoridades gubernamentales y educativas, padres de familia y maestros. Los programas oficiales establecieron como prioridad despertar en el estudiante la conciencia de su responsabilidad en la construcción de una sociedad equitativa y justa. Los problemas de las clases populares y los derechos de los trabajadores deberían ser el principal motivo de la labor educativa y las actividades escolares. Por consigna oficial, y por convicción propia, muchos maestros se comprometieron, cada vez más, con las comunidades y los desposeídos. La enseñanza académica y las tareas civilizadoras de la escuela fueron desplazadas frente a la urgencia de organizar a obreros y campesinos para luchar contra la explotación. La escuela se convirtió, con frecuencia, en un centro de apoyo a las reformas cardenistas del reparto agrario y de la expropiación petrolera.

La postura de los católicos fue la de no ceder ante las presiones del Estado, por lo que, aun en los años de la persecución más di-

fícil, abrieron grupos que trabajaron sin autorización legal. Estos grupos fueron células educativas que continuaron con su tradición religiosa y se negaron a poner en práctica los programas y principios socialistas. Recibieron varios nombres como "grupos escolares clandestinos", "escuelas hogar", "centros hogar" y "operación escuela". Según un cálculo de la época, en 1935 unos 25 000 niños del Distrito Federal recibieron educación en dichos grupos.[12] Los grupos funcionaban con ayuda de los padres de familia y frecuentemente cambiaban de lugar. Entonces se realizaba el traslado en una "operación nocturna" en la que se sacaba todo el material y mobiliario comprometedores y se trasladaban a otra residencia con ayuda de gente de fuera. Algunos testigos cuentan que:

> El equipo de mudanzas funcionaba a la perfección. Un chofer servicial y simpático "El Güero", dueño de una troquita, estaba dispuesto a cualquier hora del día o de la noche, para los frecuentes cambios de domicilio. Dichos cambios tenían lugar generalmente entre las cinco y seis de la mañana, cuando las calles estaban solitarias y los gendarmes desvelados, dormían a perna tendida [...][13]

La SEP dio cuenta de escuelas secundarias que sí se ciñeron a los principios socialistas en la Ciudad de México, pero otras, de filiación confesional, prefirieron clausurar sus cursos o seguir laborando a la sombra de instituciones oficiales que sostenían el laicismo bajo la denominación de "libertad de cátedra", incorporándose a la Universidad Nacional y a su autonomía.

Por otra parte, conviene recordar que el 11 de julio de 1929 la Universidad Nacional obtuvo su autonomía. Esta nueva condición jurídica contribuyó a que un número mayor de escuelas privadas se interesaran en obtener el reconocimiento de una ins-

---

[12] *Los hermanos maristas*, Segunda etapa, p. 231.
[13] *Los hermanos maristas*, Segunda etapa, p. 326.

titución que no estuviera bajo la tutela del Estado, de modo que algunas instituciones particulares de enseñanza media pidieron su incorporación formal a la Universidad. Entre las primeras escuelas incorporadas a la UNAM estaban el Colegio Alemán en nivel preparatoria, la Universidad Motolinía en nivel licenciatura, la Escuela de Enfermería de la Cruz Roja en nivel técnico y el Centro Universitario México, en ese entonces denominado Colegio Francés, (San Borja) también en nivel preparatoria.

Sin embargo, el cuerpo de vigilancia resultaba insuficiente para la UNAM, lo que le impedía realizar cabalmente la inspección de escuelas incorporadas, por ello se trabajó para la elaboración de diferentes reglamentos para enmarcar sus funciones de incorporación y revalidación de estudios.

Número escuelas particulares incorporadas a la UNAM[14]

Décadas	Número
1940	21
1950	61
1960	70
1970	135
1980	243
1990	291

Conclusión

Lo que se puede apreciar es que en la Ciudad de México la educación socialista, aunque tuvo un impacto muy importante en el cierre de escuelas católicas, sobre todo de educación básica,

[14] *Sistema de servicios académicos. Testimonios* 1989-1996 y *Testimonios* 1997 – 1999.

logró superar algunas de estas restricciones mediante el apoyo de familias que albergaron a estas escuelas, al cambio constante de locales para evitar las inspecciones escolares y cualquier tipo de argucia que les permitiera seguir funcionando. En cuanto a la educación media superior, la posibilidad de la incorporación a la Universidad Nacional Autónoma de México les permitió operar con relativa tranquilidad. Lo que queda claro es que la planta educativa de los colegios católicos, al terminar la persecución en los años cuarenta, había quedado prácticamente completa.

La participación de los jesuitas en los acontecimientos sociopolíticos mexicanos de 1965 a 1975

María Luisa Aspe Armella
Universidad Iberoamericana

Introducción

El presente texto forma parte de una investigación más amplia sobre el sentido de los principales cambios ocurridos en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús durante casi una década, como consecuencia directa del espíritu conciliar, de la apertura eclesial al mundo y de la opción explícita de los jesuitas por la justicia. Intentando historizar los cambios ocurridos en la Orden en México, me basé en la publicación confidencial denominada *Pulgas*[1] (fue de julio de 67 y hasta diciembre de 1972 cuando dejara de existir por decisión del Provincial, el *Órgano de Noticias y Opinión Pública de las Provincias Norte y Sur de México*), como *vitrina* del debate y el sitio privilegiado para observar la confrontación de posturas dentro de la institución durante aquellos años turbulentos.

Me propongo exponer, brevemente, la influencia de algunos acontecimientos y documentos eclesiales en el compromiso abierto de los jesuitas mexicanos con los acontecimientos sociopolíticos del país, tomando el emblemático año de 1968 y, particularmente, el movimiento estudiantil de aquel año como laboratorio de la transformación en la concepción de los religiosos de su compromiso con el mundo.

[1] Hago constar mi sincero agradecimiento a Carlos Morfin, S.J. Provincial jesuita en México y a Juan Luis Orozco, S.J., Provincial anterior por haberme permitido la consulta pormenorizada de la publicación *Pulgas,* reservada a los jesuitas bajo las consignas de reserva: *ad usum nostrorum tantum* y, *Enixe rogantur Nostri ne in cuiusvis externi manus*… Asimismo mi agradecimiento al Padre Luis Solis, S.J. Director del Archivo Histórico de la Provincia y a sus colaboradores, por su disponibilidad y apoyo a lo largo de mi investigación.

1) Es indudable la inspiración del **Concilio Vaticano II** en las directrices de la Congregación General XXXI de la Universal Compañía que tuvo una influencia decisiva —de inspiración más que programática—, en su Provincia Mexicana. La propuesta de *Aggiornamento* de Juan XXIII, de apertura de la Iglesia al mundo, retumbaría durante mucho tiempo en suelo mexicano.[2] La nueva concepción de la Iglesia como *pueblo de Dios* y del ministerio como *servicio al pueblo* hizo eco en los jesuitas de la Provincia, deseosos de ubicar la misión de la Compañía en el Mundo contemporáneo.

2) Pero sería la ***Congregación General XXXI*** el detonador —al menos formal— de la transformación posterior de la Compañía y de su incidencia en el ámbito socio- político que nos ocupa. Su propósito fundamental consistió en ponerla al día en todas las manifestaciones de su vida y de su acción apostólica; en ese sentido, modernizarla y actualizarla a las nuevas circunstancias del mundo.

Enrique Gutiérrez Martín del Campo, estrenándose como cabeza de la Provincia Meridional de México, así lo entendió y lo comunicó a los superiores de las obras jesuitas en el país: a partir de entonces toda acción apostólica quedaba sujeta a revisión.

3) Ha sido documentado el impacto enorme que tuviera la **Carta del *CIAS*** en la toma de conciencia de los jesuitas de su compromiso en el mundo y en la propagación, años más tarde, de la teología de la liberación.

El 12 de diciembre de 1966, el General Pedro Arrupe escribía a los jesuitas de América Latina su *Carta Programática sobre el Apostolado Social* en la región, que marcaba la "*toma de posición"* de la Compañía; de ésta se desprendía la *obligación moral* de repensar todos sus ministerios y apostolados "y analizar si realmente respondían a los requisitos de la urgencia y prevalencia de la justicia y aun de la equidad social".[3]

---

[2] Floristan, *op.cit.,* 1990., p. 45.

[3] *Ídem*., Acta romana (AR), XIV (1966), p. 791. En Gianni la Bella (ed.)., op.cit. pp. 406-407.

Ubicados en las principales ciudades de América Latina, los CIAS influyeron en la labor de actualización del pensamiento católico en torno a la cuestión social. Partiendo de la insuficiencia que encontraban en la doctrina social de la Iglesia para analizar, hacer frente y resolver los gravísimos problemas sociales de la región "integrando la reflexión teórica con la acción colectiva" y la teología con las ciencias humanas.[4]

4) El 26 de marzo de 1967, Pablo VI promulgaba uno de los documentos clave de su pontificado: la **Encíclica *Populorum progressio*,** cuya influencia, en México y América Latina, no se hizo esperar dado el modo en que trataba el problema del desarrollo desde el punto de vista de los países del Tercer Mundo.[5]

Sin embargo, al parecer Pablo VI no se dio cuenta, de que el género de *Carta* de la encíclica, y la generalidad de su redacción, derivaron en que muy pronto se invocara como fuente de autoridad para justificar el radicalismo en las posturas católicas en aquel momento de efervescencia.[6]

El año de 1968 fue el de mayor difusión y socialización de la encíclica en *Pulgas*. Jesuitas identificados con la postura que pugnaba por el cambio, como De la Rosa, Velázquez y Zenteno, recurrían al magisterio pontificio para apuntalar sus propuestas agregando un nuevo elemento que se utilizaría, recurrentemente, con el paso del tiempo; me refiero al empleo del diagnóstico y del *análisis de la realidad* como nuevo fundamento de las acciones apostólicas.

El lenguaje comienza a mostrar su deuda con la sociología, la economía y demás ciencias sociales: "desigualdad económica y social", "países recién emancipados y los antiguos hegemóni-

---

[4] Malik Tahar**,** "La Compañía de Jesús y la teología de la liberación: convergencias y divisiones sociopolíticas del catolicismo en América Latina" en *Historia y Grafía*., La Compañía de Jesús: La prueba del Tiempo, (Coordinación del expediente: María Luisa Aspe). México., UIA/ Departamento de Historia., 2008., p. 100.

[5] Michel Schooyans*., Iniciación a la enseñanza social de la Iglesia*., IMDOSOC., México, 2002., pp. 49-50.

[6] Rodolfo Soriano, *En el nombre de Dios…op.cit.,* p. 105.

cos"; "subdesarrollo", "países industrializados", términos muy pronto de uso común —y obligado— como lo refiere *Pulgas*.

5) La Conferencia del Episcopado Latinoamericano, 1968

Después de la fase preparatoria, la Conferencia se reunía en Medellín Colombia del 24 de agosto al 7 de septiembre queriendo "ser la aplicación del Concilio a América Latina".[7] Tenía lugar en una década, y en un año por demás tormentoso, políticamente hablando, para el continente latinoamericano: el fantasma de la Revolución Cubana y su proyección a escala regional aún estaban frescos, la agitación estudiantil en diversos países del área se encontraba en apogeo.

La radicalización política enarbolada por el marxismo de la época y su aureola emancipadora permearon al interior de la Iglesia católica, pero sobre todo en la formación de sus cuadros. Las injusticias sociales y la pobreza fueron las condiciones objetivas sobre las cuales surgió la corriente teológica que asumía como propios los postulados socialistas de la lucha de clases.[8]

A partir de Medellín, la *liberación* constituyó el eje del discurso de los jesuitas más radicalizados.[9] La solución planteada unánimemente por los representantes de esta corriente consistía en un cambio de las estructuras y no solamente en una conversión de las conciencias.[10]

Es indiscutible la influencia que tuvo el CELAM de Medellín en la Compañía de Jesús en la región latinoamericana y en México; si nos atenemos al contenido de las editoriales en *Pulgas* sobre el tema, tampoco se puede desechar la influencia de

---

7 *Medellín. Reflexiones en el CELAM*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1977, p. XIV.

8 *Ibídem*, p. 12.

9 Malik Tahar, *"La Compañía de Jesús y la teología ...", op.cit.,* p. 101.

10 Jean Meyer. *Cincuenta años de radicalismo: la Iglesia católica, la derecha y la izquierda en América Latina*, México, IMDOSOC, 1990 (Colección "Diálogo y autocrítica", 3), p. 23.

los jesuitas en la Conferencia del Episcopado: los documentos de Medellín propiciaban una reflexión teológica en el sentido de la fe como un compromiso total con Dios y con los hombres: "la teología como el acto de reflexión al que sigue el compromiso".[11]

6) *Carta de Río* de los Provinciales jesuitas de América Latina (6 al 14 de mayo de 1968)

La *Carta* abre con una llamada programática de la encíclica papal: "La mayor parte de los habitantes del continente se hallan en una situación de miseria, cuya injusticia *exige en forma tajante el castigo de Dios* (*Populorum progressio*, 30)".[12] Aparece, en su punto 2, un diagnóstico pormenorizado de la situación de pobreza y exclusión en el continente a la manera de aquél de la encíclica de Pablo VI. En el tercero, la propuesta de los jesuitas del continente a la problemática de la región: "una prioridad absoluta de la estrategia apostólica" institucional, concibiendo la totalidad del apostolado en función de dicho problema.[13] El 4º punto no dejaba lugar a dudas sobre la decisión de los jesuitas de avalar la afirmación de su General Pedro Arrupe, S.J. de hacer suya la causa de la justicia en la región: "Nuestro apostolado, inspirado en este espíritu realmente universal y evangélico —afirmaba—, suscitará reacciones inevitables: no las provocaremos nosotros".

Si Medellín marcó un desplazamiento significativo del desarrollismo como explicación de la realidad latinoamericana a la teoría de la dependencia, y del discurso confesional a otro secular, la *Carta de Río* hizo otro tanto pero en relación a las estrategias que debía seguir la Compañía en su compromiso con la justicia.

---

11 *Ídem.*

12 "Carta de los Provinciales de América Latina a los jesuitas latinoamericanos" (Río de Janeiro), mayo de 1968. Reproducida íntegramente en *Pulgas*, agosto de 1968 (sin número de páginas).

13 *Ibídem*., (primera hoja de cinco, sin numeración).

7) El laboratorio de los cambios: La participación jesuita en el movimiento estudiantil de 1968 y en el debate sociopolítico mexicano

Lo que en julio de 1968 comenzó como un pleito entre estudiantes terminó por hacer agua en el sistema y dar inicio a lo que sería una lenta apertura democrática. Las demandas estudiantiles exigían, al unísono, el libre ejercicio de las garantías individuales que estaban en la Constitución pero que en la práctica eran letra muerta.

Como era de esperarse, *Pulgas* abordó el tema cuando varios miembros de la Compañía —profesores de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como de la Universidad Iberoamericana—, denunciaran públicamente la situación y las agresiones contra los estudiantes. Desde ese momento decidieron participar de manera activa en el movimiento en apoyo de los estudiantes y del Comité Nacional de Huelga.

El primer artículo que aborda en *Pulgas* el conflicto, fue escrito por José Ignacio Palencia —jesuita y profesor en la UNAM—, titulado "El movimiento estudiantil y nosotros. Hechos y participación", publicado en el número 16, de la Revista, en el mes de octubre de 1968. El autor aludía a la participación de varios jesuitas —sin mencionar sus nombres— en el Movimiento Estudiantil del Distrito Federal. Con este motivo, relataba, se tuvieron una serie de reuniones con las autoridades de la Provincia. Hubo un informe del Provincial para el D. F., fechado el 18 de septiembre, en el que se hacía un recuento pormenorizado de los hechos, destacando los que, desde su perspectiva, eran los más importantes:

> - La Universidad Iberoamericana se unió al Comité Central de Lucha (después Consejo Nacional de Huelga) el primero de agosto, junto con otras escuelas.
> - Es notable el interés mostrado en puntualizar algunas cuestiones en vista de la desinformación imperante en el país. El movimiento —se afirmaba— no es una

> maniobra comunista, si así fuera, tendría más fuerza y recursos de los que se han tenido.
>
> -Reconocían, sin embargo, la existencia de organizaciones de izquierda involucradas en el movimiento estudiantil como mostraban las pancartas y leyendas marxistas; lo que no quería decir —desde su perspectiva— que el movimiento perteneciera a un color u otro "[…] más allá de las ideologías diversas y antagónicas hay un conjunto de aspiraciones y demandas en que nos encontramos todos".[14]

Entre las crónicas de los hechos firmadas por Palencia, SJ, llaman la atención las referencias a grupos extremistas "de derecha" sobre todo del denominado MURO, empeñados en hacer creíble ante la población "la conjura comunista" que solapaba el movimiento.

La bitácora aporta, además, información valiosa de la vida cotidiana de la universidad durante la huelga. Retomo algunos ejemplos: "Salen los estudiantes en brigadas políticas a mercados, iglesias, plazas; colectan dinero, dan discursos o informes, organizan festivales artísticos, exhibición de películas, concursos de carteles entre un largo etcétera". Leemos: "[…] igual se encuentran barbones marxistas que burgueses de automóvil, que se reúnen en *Sanborns*, antes de ir a asambleas; la gran mayoría son de esa indefinible clase media de saco o de suéter, muchos de los cuales trabajan para sostener sus estudios".[15] También participan mujeres —agregaba Palencia— mujeres de "sociedad", y en ocasiones, familias enteras.

Además de la Ibero, de acuerdo a lo consignado, hubo presencia de alumnos del Patria lo que muestra, me parece, de manera elocuente el corrimiento apostólico jesuita de lo religioso-social a lo social-político. La radicalización del discurso por parte de

---

14 *Ibídem*, p. 11.
15 *Ibídem,* pp. 13 – 14.

los involucrados en la acción universitaria da cuenta de ello: "[…] abandonar las escuelas y no volverse a presentar en las mismas, hubiera sido una deserción cómodamente burguesa que difícilmente se hubiera podido olvidar".[16]

Artículos posteriores de pluma jesuita, señalan la necesidad de "justificar" su acción frente a sus hermanos inconformes intentando dar respuesta a la crítica de que "unos pocos, comprometieron a toda la Provincia". Esgrimían como argumento a favor de su implicación en el movimiento estudiantil, el interés de la prensa en la participación "de los hijos de Ignacio". El periódico *El Día* había publicado un inserto en el cual se manifestaban varios jesuitas solidarios con las exigencias de estructuras más justas y de libertad de expresión.

Más que limar recelos, la aclaración no hizo sino ampliar la brecha surgida en la Provincia Mexicana entre aquellos que defendían la misión tradicional y los que pugnaban por adaptarla a las situaciones históricas concretas.

Cerraba el conflictivo año del 68 y *Pulgas* reproducía en sus páginas, para conocimiento de toda la Provincia, un *boletín* con carácter de urgente que fuera repartido el mes anterior bajo el título de "Los jesuitas y el movimiento estudiantil". La importancia del comunicado no es menor. Pretendía informar y aplacar el descontento de muchos hermanos tras la *Carta Abierta* aparecida en *El Día*, el 8 de agosto. La Carta había sido firmada por los Padres jesuitas Palomar, Salvatore, Ramón y Javier Palencia, Manuel Rodríguez y Enrique Brito apoyando las demandas del movimiento estudiantil de la UNAM, dos meses antes del 2 de octubre en Tlatelolco. Su contenido produjo sorpresa e indignación en muchos que "consideraban que comprometía a la Orden en un movimiento cuyos motivos no se conocían con claridad".[17] Por lo que se trasluce de las notas y comunicados de *Pulgas,* el Provin-

---

16 *Ibídem*, p. 17.
17 *Ídem*., diciembre de 1968., pp.11-12.

cial tuvo que intensificar el diálogo con unos y otros, jesuitas y no, que le pedían por igual un mensaje claro y contundente de la posición de la Provincia Mexicana frente al conflicto estudiantil.

Para concluir este esbozo apunto las características que a partir de ese momento tendría el otrora apostolado eminentemente religioso de los jesuitas en México:

> - Recurrencia obligada al *análisis de la realidad*, como consignan por igual *Pulgas* que diversos diarios de circulación nacional. Realidad "angustiosa, tanto en política como en cultura, al igual que lo económico, "debido al distanciamiento cada vez mayor entre ricos y pobres"; y en lo social, la situación se agravaba –decían- "por la intolerancia y represión que han ejercido las fuerzas del poder".
> - Evidencia de la radicalización de la crítica a la jerarquía religiosa por su falta de compromiso apuntaban: La Iglesia en México "parece indecisa y tímida en la acción" aún contando con la *Carta Pastoral Colectiva del Episcopado Mexicano*, que provocó en la práctica la impresión y la realidad de dos Compañías distintas en lo que al compromiso social y político se refería.

La fractura interna era ya inocultable al interior de la Orden. La pérdida de centralidad eclesial y socio cultural de la Compañía de Jesús en México como consecuencia —¿prevista o asumida?— de su opción explícita por la justicia, la fue distanciando de la jerarquía religiosa y de los grupos sociales que hasta entonces habían sido los destinatarios prioritarios de su acción apostólica, pero también y, no menos importante, en razón de lo que Marcel Gauchet denomina como la salida de la religión:

> La constitución de una manera de estar juntos que prescinde de la religión. Lo social y lo político dejan

> de tener necesidad de ella para definirse y organizarse.
> Las creencias religiosas no desparecen (…) Simplemente dejan de tener el mismo papel (…) de otro modo dicho, eso que singulariza la modernidad es la emergencia de una organización de lo colectivo que por primera vez en la historia (…) hace aparecer a (la estructura religiosa) en su carácter de institución secundaria".[18]

El secularismo, los problemas y los remedios intempestivos, las apuestas a veces fallidas, el celo apostólico y… el político; el dilema entre mantener la tradición o adecuarse a los tiempos, las divisiones internas y los conflictos de autoridad; la desintegración psicológica de los candidatos y la necesidad al mismo tiempo de aumentar las vocaciones, el desdibujamiento de la identidad y el fervor religioso que se apaga; el financiamiento que urge y el mandato de mantener intactos en el discurso, en la práctica o en ambos las motivaciones apostólicas; el imperativo de sobrevivencia de la Orden… el jaloneo entre lo terreno y lo divino; la tensión permanente entre carisma e institución… todos fueron rasgos de una crisis que, como la humedad, lograron permear hasta el corazón mismo de la institución jesuita. De ahí el enorme valor de repensarlos a partir de esta institución emblemática.

[18] Marcel Gauchet, "La Salida de la Religión", citado por Fernando González en: "Reseña de la Formación Social y Política de los Católicos Mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos 1929-1958, de María Luisa Aspe Armella"., Instituto de Investigaciones Históricas/ UNAM, 2008.

IV. Política y religión en la Ciudad de México. Siglo XX

Política y religión en la Ciudad de México. Perspectivas y presencias italianas, 1918-1929.

Franco Savarino
ENAH-INAH

Introducción

Las tormentosas relaciones entre el Estado y la Iglesia en México en el siglo XIX y durante la Revolución, llamaron muchas veces la atención internacional y fueron motivación de reclamos e intervenciones extranjeras. Francia, España, Estados Unidos fueron los países más involucrados por su cercanía, intereses, herencias históricas o afinidades culturales y religiosas. También Italia, sede central de la Iglesia católica, en diversos momentos, dirigió su atención hacia México por ser una nación católica. La presencia italiana en las cuestiones religiosas mexicanas es poco conocida y tiene características peculiares. Se manifiesta, especialmente, al finalizar la Revolución Mexicana y durante el Conflicto religioso de los años veinte; está relacionada estrechamente con las vicisitudes de las relaciones entre la Santa Sede y el Estado italiano que, entre1922 y 1925, se convierte en un régimen dictatorial *sui generis*.[1] La Ciudad de Méxi-

[1] Sobre esta temática escribí diversos ensayos: Franco Savarino y Andrea Mutolo, *Los orígenes de la Ciudad del Vaticano. Estado e Iglesia en Italia 1913-1943*, México: IMDOSOC-ICTE, 2007; Franco Savarino, "El anticlericalismo mexicano: una visión desde Italia", en F. Savarino y A. Mutolo (coords.), *El anticlericalismo en México*, México: Miguel Ángel Porrúa-Cámara de Diputados-ITESM, 2008, pp. 535-569; Franco Savarino, "Iglesia, nacionalismo y Estado nacional: encuentros y desencuentros en México y en Italia, 1919-1929", en Juan Carlos Casas García (coord.), *Iglesia, independencia y revolución*, México, Universidad Pontificia, 2010, pp. 369-382. La intervención italiana durante el Conflicto religioso mexicano es analizada en Franco Savarino, "Italia y el conflicto religioso en México (1926-1929)", *Historia y grafía*, n°18, 2002, pp.123-147. Véase también Massimo De Giuseppe, "Del «Calles con occhi di fuoco» a «la Guadalupe di Marzabotto». El conflicto religioso mexicano en Italia", en Jean Meyer (coord.), *Las naciones frente al conflicto religioso en México*, México, Tusquets, 2010, pp. 53-82.

co fue el foco de la atención italiana y el escenario de la presencia más destacada de Italia en el país.

En este ensayo me enfocaré en las actividades y percepciones italianas desde el final de la Primera Guerra Mundial hasta los “arreglos” de 1929, que marcan el fin de la fase más intensa del conflicto religioso. Mediante una revisión de fuentes diversas, desde los periódicos a los archivos diplomáticos, expongo y analizo los rasgos esenciales de la presencia italiana en el drama mexicano de los años veinte, especialmente en la Ciudad de México, con el fin de abordar o profundizar algunos episodios o aspectos que no habían sido expuestos en escritos anteriores así como para esclarecer el significado y el impacto de la intervención italiana en la cuestión religiosa en México.

Los nacionalismos después del *Armageddon*

El punto de inflexión en las cuestiones religiosas ocurre, en México y en Italia, al comenzar la segunda década del siglo XX. Con el estallido de la Revolución Mexicana y de la Primera Guerra Mundial, los dos países viven un drama nacional que replantea profundamente, entre otras cosas, su identidad religiosa. Al volverse más introspectivos, ambos países se concentran en sus propios problemas y le dedican menos atención a los asuntos de las naciones más distantes. Así, de 1914 a 1918 la atención italiana se encuentra toda enfocada en la Guerra en Europa. México queda relegado en un lugar secundario en las noticias, lo único que interesa verdaderamente en estos años —en relación con México— es la posible intervención de Estados Unidos contra el vecino del sur, y el apoyo a éste por parte de los Imperios Centrales. Este repliegue hacia Europa se acentúa en 1915 cuando Italia —hasta entonces neutral— interviene en el conflicto al lado de Francia, Rusia e Inglaterra. Sintomáticamente, México casi desaparece de la documentación diplomática italiana en los años de 1915 a 1918. Naturalmente, durante este período, la Santa Sede sigue interesada en la situación

mexicana, marcada por los ataques anticlericales de la Revolución. Sin embargo, ante la magnitud apocalíptica del conflicto europeo, también la Iglesia y el mundo católico, durante el pontificado de Benedicto XV (1914-1922), dirigen su atención a Europa.

Los efectos de la guerra son profundos y afectan a las relaciones entre el Estado y la Iglesia, así como a todas las fuerzas políticas contemporáneas. A pesar de las polémicas que causó Benedicto XV cuando condenó la guerra, *"Inutile strage"* (intervención que fue vista erróneamente como una referencia a favor de los Imperios Centrales) las relaciones de la Iglesia con el Estado italiano mejoran y los sacerdotes católicos —como sucede en todas las naciones beligerantes—, apoyan a sus feligreses en sus parroquias y en el frente (como capellanes militares). En general, con la oleada de nacionalismo que acompaña la guerra, se le otorga a la religión católica un reconocimiento positivo como signo distintivo del pueblo italiano (aunque no se percibe la paradoja de que el principal enemigo de Italia, el imperio de Austria-Hungría, es también católico).

El anticlericalismo en Italia baja de intensidad, incluso en los ambientes tradicionalmente hostiles a la Iglesia como la masonería (muy extendida en el Ejército). El partido nacionalista italiano —la *Associazione Nazionalista Italiana* (ANI)— abandona *de facto* su viejo espíritu anticlerical a favor de una amplia disponibilidad hacia una Iglesia vuelta "nacional". Estas condiciones cambiantes preparan el terreno para la futura conciliación y contrastan con lo que ocurre en México, donde el nacionalismo más bien aumenta sus tendencias anticlericales; el Estado nacido del proceso revolucionario se vuelve más secular y más hostil a la Iglesia.

Un episodio significativo para entender estas trayectorias divergentes fue la misa en honor de los «caídos por la Patria» que mandó celebrar la Legación italiana en México —con la autorización de Roma y de la Secretaría de Relaciones Exteriores—, en la iglesia de Santa Inés el 2 de diciembre 1918, un mes después de

que terminara oficialmente la guerra. La misa fue celebrada por los padres salesianos italianos con la participación del obispo de Cuernavaca Manuel Fulcheri (hijo de un italiano), y la asistencia del cuerpo diplomático de todas las naciones aliadas y neutrales, en un templo adornado con banderas tricolores, y tocando el órgano el himno oficial italiano (la "Marcha real"). En su informe a Roma, el Encargado de negocios italiano señala la importancia de este acto:

> Además del propósito directo, piadoso y patriótico, esta función sirvió para hacer propaganda, para mostrar que Italia no es esa enemiga fanática de la religión cual la pintaron los propagandistas alemanes, encontrando fáciles oídos en un país como éste, donde son innumerables los que aún creen que Italia tiene el Papa prisionero [en el Vaticano], que los italianos son todos excomulgados y otras tonterías como éstas.[2]

Así, al desvanecerse paulatinamente la vieja reputación de Italia como enemiga de la Iglesia —por los sucesos del *Risorgimento*, la condena de Pío IX y la Cuestión Romana—, se volverá cada vez más perceptible el contraste con México, tierra de las persecuciones y el anticlericalismo radical.[3] Además, con el tiempo, especialmente después del giro político de 1922 (y aun antes de 1929), Italia se convertirá en el imaginario de los católicos mexicanos, en un país amigo de la Iglesia y posible aliado para defenderse de las persecuciones del Estado revolucionario.

---

[2] ASMAE (Archivio Storico del Ministero degli Affari Esteri), Affari Politici (AP) 1919-1930, Messico, 1438, "Funerale ai caduti per la Patria nella chiesa italiana di Santa Inés", Legación Italiana a MAE, México, 10 de diciembre de 1918. La comunidad italiana en la Ciudad de México utilizaba el templo de Santa Inés para sus ceremonias, de aquí el intento de convertirla en una "Iglesia italiana" a todos los efectos.

[3] Sobre la trayectoria divergente de los dos países en materia religiosa véase Franco Savarino, "Iglesia, nacionalismo y Estado nacional…, *op. cit.*, pp. 369-382.

Una "normalización" incierta

La vuelta de México en las noticias, y la atención del público italiano, ocurre solamente a partir de 1919-1920. Al finalizar el gobierno de Carranza y ocurrir la violenta transición hacia el de Obregón en 1919-1920, el tema del anticlericalismo se vuelve temporáneamente secundario, porque tanto Carranza como el nuevo Mandatario mexicano se muestran pragmáticos y ansiosos por evitar una recaída en la guerra civil, por ello evitan hostigar de manera innecesaria al clero y al pueblo católico. Los temas de interés hacia México en Italia ahora son la recuperación económica, el intercambio comercial, la producción de petróleo y el posible envío de colonos italianos al país. Los acercamientos y las intensas negociaciones entre los dos gobiernos durante este período, ocultan casi completamente el problema latente del anticlericalismo constitucional y oficial.

Existen temores con respecto a la supuesta tendencia "bolchevique" de México, que suscitan la alarma internacional durante los primeros años veinte. Sin embargo, habían quedado atrás los peores atropellos de la Revolución, y ahora el gobierno aparece en una luz más favorable con respecto a la cuestión religiosa. Carranza, antes visto como un fanático anticlerical, ahora es descrito en términos más benignos y se busca comprender sus motivaciones como hombre de Estado. El Ministro italiano, Stefano Carrara, por ejemplo, envía un informe a Roma poco antes de la proclamación del Plan de Agua Prieta (en febrero de 1920) donde, al justificar el laicismo de Carranza, describe el clero mexicano con estas palabras:

> El clero, como sucede en toda la América hispánica, es extremadamente conservador, mentalmente estrecho, falto de ideales y codicioso. Durante largos años apoyó a los grandes propietarios de tierras a quienes brindó servilmente su interesada colaboración religiosa "para suministrar cada mañana en sus iglesias […]

> al pobre peón la dosis adecuada de cocaína espiritual para que se resignara a su miserable puñado de maíz cotidiano". De aquí se comprende como la obra del Gobierno de Carranza se encuentre […] con muchas dificultades y como una parte de las faltas que se le atribuyen son más bien imputables a las coyunturas desfavorables [que existen en el País].[4]

Obregón parece seguir, a *grosso modo*, la política moderada y conciliadora de su antecesor. Es descrito como un caudillo sin escrúpulos al mando de un gobierno "socialistoide", y su gestión es juzgada con reservas, pero son también apreciados sus talentos como estadista y pacificador del país. Durante su presidencia crecen, sin embargo, las tensiones con la Iglesia, y se refuerza un radicalismo anticlerical latente que emergerá posteriormente con el Conflicto religioso.[5]

Entre las señales de esta tensión, la que más llamó la atención italiana fue la expulsión del Delegado Apostólico, Ernesto Filippi, en 1923, por ser italiano y por su supuesta afiliación al Partido Fascista Mexicano.[6] Este hecho se vincula con la crisis política de ese año, con la rebelión militar de Adolfo de la Huerta y la transición del período presidencial de Obregón al de Elías Calles, cuando aparece por primera vez un movimiento político inspirado en el fascismo italiano.

---

4 ASMAE, AP 1919-1930, Messico, 1438, "Qualche considerazione politica sul Messico", Stefano Carrara a MAE, México, 28 de febrero de 1920. Stefano Carrara (1867-1949) fue Ministro italiano en México en 1919-1921.

5 Véase Gabriela Aguirre Cristiani, "Presencia de la Iglesia Católica en el Gobierno de Álvaro Obregón, 1920-1924", en Franco Savarino y Andrea Mutolo (coords.), *Del Conflicto a la Conciliación. Iglesia y Estado en México, México*, El Colegio de Chihuahua-AHCALC, 2006, pp. 65-81.

6 Ernesto Filippi, ya arzobispo de Sardica, quien ya había desempeñado funciones diplomáticas por la Santa Sede en Portugal y en Cuba, fue Delegado Apostólico en México de 1921 a 1923.

Ecos del fascismo en México

Los clamorosos sucesos en Italia que marcaron el fin de las agitaciones sociales y políticas de la posguerra, fueron seguidos y comentados por la prensa mundial y tuvieron un gran eco por sus implicaciones. En 1922, en Italia, se formaba un nuevo régimen autoritario que daba inicio a un programa pragmático de reconstrucción económica con algunos contenidos socialistas, pero declaradamente anticomunista (o mejor, "antibolchevique", como se decía entonces). Orden, trabajo y patriotismo eran las consignas, para que el país se levantara y marchara adelante, saliendo de la crisis económica y evitando el peligro del "contagio" soviético.

México no tardó en reaccionar. La prensa fue, en general, positiva en su evaluación de los sucesos italianos y algunos, incluso, invocaban la necesidad de tomar el rumbo de Italia para pacificar al país, reactivar su economía y evitar una degeneración "bolchevique". En noviembre de 1922 (solamente un mes después de la "marcha sobre Roma" de los "camisas negras" de Mussolini) fue fundado en México un partido fascista.[7] Este partido fue objeto de un fuerte hostigamiento por parte del gobierno de Obregón, al considerarse un peligro potencial en oposición a la línea política oficial del Estado revolucionario. También la CROM de Morones vio en el fascismo un peligro, analizando lo que había ocurrido en Italia con el sindicalismo de filiación socialista. En efecto, el PFM reunió a muchos opositores del gobierno y apoyó al General Ángel Flores en la campaña presidencial de 1924, en contra del General Elías Calles. Lo más interesante es que se vinculara este nuevo partido a la Iglesia y a los grupos católicos. En

[7] El PFM fue fundado por el ingeniero, periodista y director de cine Gustavo Sáenz de Sicilia (1888-1950), conocido como "el gallo", por su seudónimo periodístico. Apoyado por los periódicos *Excélsior* y *Omega*, era sobre todo anticomunista. Sobre el fascismo mexicano y su relación con el italiano véase Franco Savarino, *México e Italia: política y diplomacia en la época del fascismo,1922-1942*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 2003, en particular pp. 96-97.

agosto de 1923 el Ministro italiano en México, Nani Mocenigo, envió un informe a Benito Mussolini (entonces Primer Ministro y Secretario de Relaciones Exteriores) donde hacía un resumen de la cuestión:

> […] este Partido [Fascista] no era más que una mala imitación del nuestro, no tenía las mismas causas de origen y tampoco los objetivos. Tenía, más bien, el aspecto de un movimiento político que buscaba reunir en todo el País a las viejas fuerzas conservadoras y católicas dispersadas por la Revolución, y formar un partido netamente opuesto al Gobierno actual. […] El Gobierno del General Obregón, alarmado, con toda razón, por esta situación, tomó rápidamente cartas en el asunto: contra el fascismo alentó una violenta campaña a través de sus órganos [de prensa] oficiales […y] procedió a la expulsión del Delegado Apostólico, Monseñor Ernesto Filippi, que […] era considerado aquí como el jefe del movimiento.[8]

Es posible, en efecto, que existieran vínculos entre el fascismo mexicano y el clero (los documentos disponibles, por el momento, no son concluyentes al respecto), pero éstos fueron amplificados por la prensa, especialmente la de Estados Unidos. Por ejemplo, un artículo del *New York Times* del 27 de diciembre de 1922, reportaba la noticia de que el líder del fascismo mexicano era "uno de los seguidores más devotos de la Iglesia católica en México" y que podrían existir conexiones entre la Iglesia y el fascismo, junto con la respuesta del arzobispado para desmentir estas acusaciones.[9] Lo que sí era cierto es que había elementos católicos en el nuevo movimiento. El

---

[8] ASMAE, AP 1919-1930, Messico, 1438, "Situazione generale interna", Nani Mocenigo a Mussolini, 31 de agosto de 1923. Giovanni Battista Nani Mocenigo fue Ministro italiano en México en 1921-1924.

[9] "Mexican Prelate Denies Fascist Aid. Archbishop, in Church Newspaper, Asserts Church Does Not Back Movement", *New York Times*, 27 de diciembre de 1922.

periodista del *New York Times* Carleton Beals escribió, correctamente, que el fascismo mexicano no era equivalente al fascismo italiano, entre otras cosas, porque tenía un carácter marcadamente católico:

> El Fascismo italiano ha sido, en general, anti-católico. Los miembros del Partido Católico han sido asaltados y expulsados de sus actividades. Los curas han sido capturados en frente de sus altares y castigados. Aunque Mussolini ha intentado reconciliarse con los clericales y hecho acercamientos al Vaticano, se ha visto obligado [por los anticlericales] a eliminar los miembros del Partido Popular de su Gabinete.[10] En México [en cambio] muchos de los líderes de los nuevos grupos fascistas son curas católicos o miembros de las organizaciones laicas católicas. La Iglesia ha sido acusada por los anticlericales de financiar cuantiosamente el movimiento [fascista].[11]

También el *Saturday Evening Post* y *The New York Tribune* publicaron artículos sobre la difusión del fascismo al sur del Río Bravo, y destacaron las conexiones católicas. En México, haciendo eco de estos rumores, *El Universal* insinuó que Filippi era el director oculto del fascismo mexicano.[12] *El Demócrata*, por su parte, señaló que el clero mexicano otorgaría "diez millones de pesos" para contribuir a la victoria del Partido Fascista.[13] Aunque la participación de la Iglesia mexicana, y del Delegado apostólico en el movimiento fascista mexicano fuera dudosa —y no hay, hasta el momento, documentos que la puedan comprobar—, todo parece indicar que ésta fue una de las motivaciones más importantes que indujo Obregón a expulsar al representante del Vaticano. Oficialmente el motivo de la

---

[10] Se refiere al "Partito Popolare Italiano", católico.
[11] Cfr. Carleton Beals, "The Mexican Fascisti", *Current History*, 19:2, noviembre de 1923, pp. 257-261, aquí 260.
[12] *El Universal,* 28 de enero de 1923.
[13] *El Demócrata,* 27 de marzo de 1923.

expulsión fue la participación de Filippi en la inauguración del monumento a Cristo Rey (violatoria del artículo 24 de la Constitución).

La intervención de la Legación italiana no logró evitar la salida forzosa del Delegado Apostólico. Siendo súbdito italiano, Filippi había solicitado discretamente al Ministro Nani Mocenigo su intervención ante el presidente Obregón, para que revocara la expulsión. Nani Mocenigo, quien le otorgó a Filippi de inmediato "la protección más amplia", se entrevistó con Alberto J. Pani (Secretario de Relaciones Exteriores), éste habló con Obregón y con sus colegas del Gabinete; informó, finalmente, al Ministro italiano que "cualquier paso ulterior [para resolver el asunto] sería inútil porque el decreto [de expulsión] era irrevocable".[14]

Hablando con diversos miembros del gobierno mexicano, Nani Mocenigo pudo averiguar que la participación de Filippi en la ceremonia del Cubilete no fue más que un pretexto para su expulsión. El verdadero motivo tenía dos aristas: primero, la gran influencia y actividad de Filippi en reanimar el mundo de las asociaciones e instituciones católicas, el segundo, y más importante, fue:

> la formación en México, tras de los recientes sucesos italianos, de un Partido Fascista. A pesar de las advertencias de Monseñor Filippi, hacia este partido se inclinó fatalmente el partido católico, como también todos los demás partidos interesados en la instauración de un régimen de orden y de libertad. Después del gran éxito que tuvo aquí el fascismo en pocos meses, este Gobierno […], alarmado por la magnitud que tomó el movimiento [fascista], resolvió la expulsión de Monseñor Filippi, creyendo que, si no actuaba de esta manera, habría sido vencido y derribado.[15]

[14] ASMAE, AP, 1919-1930, Messico, 1438, "Espulsione del Delegato Apostolico", Nani Mocenigo a Mussolini, México, 18 de enero de 1923.

[15] *Ibid.* Después de su expulsión de México, Filippi fue enviado por el Papa como visitador apostólico a Costantinopla.

El Ministro italiano lamenta no haber podido impedir la expulsión de Filippi, exalta el patriotismo y las muchas cualidades humanas de éste; recuerda el historial de violencia anticlerical de la Revolución Mexicana y se atreve a insinuar que la Iglesia, ante la gravedad de la ofensa recibida, debería considerar seriamente lanzar un "anatema" contra México.

El caso de Filippi fue, naturalmente, un hecho relevante, pero no llevó a replantear la imagen de un gobierno, en general, tolerante y pragmático en cuestiones religiosas. Las protestas que se verificaron en Italia por la expulsión del Delegado apostólico no tuvieron mayores consecuencias. La percepción de que esta situación iba a cambiar ocurre en 1923-1924, con el relevo político que lleva al poder a Plutarco Elías Calles. Con éste se abandona la convivencia pacífica y pragmática entre el Estado y la Iglesia. Emergen así las tendencias anticlericales latentes que subsistían desde la conclusión de la fase armada de la Revolución.

La época del conflicto religioso

La intervención —sin éxito— de la Legación italiana para otorgarle protección a Filippi no fue un caso aislado, en 1926 fue amparado otro Delegado apostólico (regente), Tito Crespi. En general, el servicio diplomático italiano en México intervenía para asegurar la protección de todo súbdito italiano, y los religiosos no hacían diferencia. Sin embargo, la ayuda prestada a los religiosos obedecía también a consideraciones políticas más amplias. La presencia en México de prelados y organizaciones católicas italianas como la Orden Salesiana, formaba parte de la red de intereses nacionales en el país que apuntaba, además de conservar los bienes y presencia de los italianos, a fortalecer la influencia del fascismo, impedir la infiltración del bolchevismo y contener la presión anglosajona en la frontera norte. El gobierno de Mussolini comenzó a involucrarse más para defender y ampliar estos intereses a partir de 1923-1924 en coincidencia con

la presencia de dos misiones oficiales de carácter económico-diplomático (Arturo Norcia y Ezio Garibaldi) y la llegada de la "Nave Italia".[16]

Cuando inició el conflicto religioso en 1926, los sacerdotes italianos residentes en México se enfrentaron a la amenaza de ser expulsados. Además, iglesias, conventos y escuelas eran amenazados por decretos de expropiación. La Legación italiana reaccionó desde el comienzo de la crisis e intervino enérgicamente para proteger a los italianos del embate de la crisis.

Los sacerdotes italianos sufrieron, desde inicios de 1926, la persecución religiosa. Los primeros fueron los salesianos, cuyo colegio principal en la Ciudad de México fue embestido por la ofensiva del gobierno. En febrero de ese año, la policía allanó el Instituto buscando a los sacerdotes. El Ministro italiano, Macchioro, informado sobre los acontecimientos, se precipitó hacia el Instituto y logró sacar a varios religiosos, escondiéndolos en su propio automóvil, para evitar que los encontraran y los expulsaran del país. En un segundo momento los refugió en lugares seguros, en su mayoría casas particulares de italianos.[17] Los pormenores de lo ocurrido con los salesianos son relatados por Arnaldo Cipolla, un periodista y escritor enviado por el periódico de Turín *La Stampa*. Cipolla visitó el Instituto salesiano al cabo de cuatro meses de la huida aventurosa de los padres:

> Con profunda tristeza fui al Colegio Salesiano de la Ciudad de México. El Inspector general de los Salesianos en México, el Padre Paolo Montalto y el Director del Colegio, Padre Angelo Maldotti, no estaban porque no se animaban aún a dejar las casas que los habían acogido y escondido en el momento más grave de la persecución. [...] Cerca del Colegio salesiano para varones existe el

[16] Franco Savarino, México e Italia…, *op. cit.*, pp. 53-64.

[17] ASMAE, AP 1919-1930, Messico, 1439, Macchioro a M.A.E., México, 16 de febrero de 1926.

> Instituto femenino. También las religiosas son casi todas italianas. Se visten con trajes seculares, la Superiora incluso cuando sale se pone en la cabeza un sombrero con una gran rosa de color escarlata: '¡Así no pensarán jamás que soy una monja!' - dice. Todos estos pobres religiosos, estos heroicos educadores exiliados en México y especialmente los salesianos italianos, se resignan a las peores humillaciones con tal de permanecer en su lugar, al pie del cañón. Llevan una vida algo parecida a la de los cristianos de las catacumbas: colocan sus altares en las casas particulares que los acogen y sufren por no poder adorar a Dios en libertad.[18]

A pesar de todas las dificultades, el Colegio central salesiano de la capital continuó funcionando bajo la gestión de cooperadores laicos, hasta que en junio de 1928 los padres pudieron regresar a sus labores docentes. En lo referente a los demás colegios salesianos, los primeros en cerrar sus puertas fueron el de Morelia y el de Guadalajara. De los seis sacerdotes italianos expulsados hasta el 20 de marzo, cinco eran salesianos. Entre los motivos, o pretextos, para arremeter contra los salesianos, el gobierno mexicano argumentó que realizaban actividades de propaganda fascista. En junio de 1927 la Legación italiana comunica a Roma que ha sido investigada la tipografía del Colegio salesiano de la Ciudad de México, "sospechosa de imprimir publicaciones de carácter fascista y de ser hostil al actual régimen mexicano". El director de la tipografía fue arrestado, fue liberado sólo por intervención del Encargado de Negocios de Italia.[19]

---

[18] Arnaldo Cipolla, *Montezuma contro Cristo: viaggio al Messico*, Milano, Agnelli, 1927, pp. 96-97. Este episodio es reportado por Cipolla en su artículo "Una visita al Collegio Salesiano di Messico", aparecido en la primera plana de *La Stampa* del 14 de julio de 1926.

[19] ASMAE, AP 1919-1930, Messico, 1440, "Campagna antifascista al Messico", Macchioro a MAE, México, 13 de junio de 1927.

Sin embargo, considerando la situación general, el trato que recibieron los religiosos italianos no fue excesivamente severo, como reconocía el mismo Ministro Macchioro: "Frente al trato recibido por nuestros sacerdotes, que fue menos desfavorable de lo que sufrieron los franceses y los españoles, no nos conviene hacer frente común con las legaciones de aquéllos".[20] La legación italiana continuó entonces por su cuenta en su labor de protección a los religiosos italianos, "en el intento de salvar a las Instituciones Escolares Salesianas, que representan una gran benemerencia italiana y un magnífico instrumento de penetración en este país".

Gracias a las gestiones de Macchioro con la Secretarías de Relaciones Exteriores, de Gobernación y de Educación Pública, el gobierno autorizó el seguimiento de las actividades de las Escuelas Salesianas, se abstuvo de expulsar a más religiosos italianos si éstos se comprometían a no ejercer su ministerio y limitaban su labor educativa en el nivel de secundaria.[21] "Después de cuatro meses de lucha incesante —relató Macchioro a Mussolini— obtuve de este gobierno que los Sacerdotes del Colegio salesiano permanezcan, con tal que no ejerzan actos de culto y no se dediquen a la enseñanza primaria, sino sólo a la secundaria".[22] Los salesianos no solamente no fueron expulsados sino que, por el contrario, lograron acrecentar el número de sus alumnos, beneficiándose del cierre de otros institutos religiosos. Mussolini, quien estaba al tanto de la situación, intervino personalmente en calidad de Jefe del Gobierno y Ministro de Relaciones Exteriores aprobando la actuación del representante de Italia en México,

[20] ASMAE, AP 1919-1930, Messico, 1439, Macchioro a M.A.E., México, 23 de febrero de 1926.

[21] ASMAE, AP 1919-30 Messico, 1439, José Manuel Puig Casauranc (Secretario de la SEP) a Macchioro, México, 15 de abril de 1926. Padre Raffaele Ghiliberti fue expulsado en junio de 1926 por haber ejercido el sacerdocio. Macchioro logró que se revocara el decreto de expulsión y que el sacerdote permaneciera en el país algún tiempo más.

[22] ASMAE, AP 1919-30, Messico, 1439, Macchioro a Mussolini, México, 16 de junio de 1926.

solicitó que se le informara constantemente sobre el desenvolvimiento de los acontecimientos.[23]

Macchioro coordinó su acción protectora con los Superiores de la Orden salesiana y con el nuevo Delegado apostólico, el maltés-americano Monseñor Jorge José Caruana quien sustituyó al italiano Monseñor Serafino Antonio Cimino; que antes había apoyado al Delegado regente, Monseñor Tito Crespi, también italiano. En julio de 1926, al agravarse la situación para los padres salesianos, Macchioro obtuvo la autorización de Mussolini para convertir oficialmente a los religiosos (incluyendo a las hermanas de la Orden salesiana, las "Hijas de María Auxiliadora") en profesores laicos de la Sociedad "Dante Alighieri".[24] Algunas hermanas españolas que prestaban sus servicios en el Hospital de Jesús, propiedad de los príncipes italianos Pignatelli, fueron adscritas a la Cruz Roja Italiana.[25] Para principios de agosto la situación se normalizó al registrarse el cierre, solamente, de seis colegios: cuatro de María Auxiliadora (Monterrey, Linares, Montemorelos y Ciudad Victoria, de un total de once colegios) y dos salesianos (entre seis).

La cuestión del Hospital de Jesús (con su iglesia anexa) fue un factor problemático para las relaciones entre México e Italia. Fundado por Hernán Cortés en 1524, fue secularizado por Benito Juárez en 1861 y encomendado como instituto de beneficencia privado al Patronato de la familia Pignatelli Aragón Cortés, marqueses del Valle de Oaxaca y descendiente del Conquistador.[26]

---

23 ASMAE, AP 1919-30, Messico, 1439, Mussolini a Macchioro, México, 21 de febrero de 1926.

24 La "Dante Alighieri", sociedad privada para la difusión de la cultura italiana era dirigida en México por las hermanas Maria e Ida Appendini (la primera hasta 1927 y la segunda de 1928 a 1932). Ellas apoyaban la colaboración de la "Dante" con la Legación de Italia.

25 ASMAE, AP 1919-30, Messico, 1439, Macchioro a MAE, México, 4 de agosto de 1926.

26 La fusión de la familia Cortés con los Pignatelli ocurrió en el siglo XVII, cuando Diego de Aragón Tagliavía se casó con Estefania Cortés, la última descendiente del Conquistador de México, y la hija de estos, Giovanna, se casó con Ettore Pignatelli.

En los años veinte el Príncipe Valerio Pignatelli protagonizó diversos escándalos políticos (participó en una conspiración contra el gobierno, apoyando al general Francisco Serrano). Por el cargo que ostentaba como Agregado comercial honorario de la Legación de Italia (nombrado directamente por Mussolini), ocasionó las investigaciones de la policía a la Sede diplomática italiana, que dificultaron los esfuerzos de Macchioro para defender a los intereses italianos durante la crisis religiosa.[27] El Ministro de Italia logró que no se incautara la iglesia del Hospital de Jesús, pero Valerio Pignatelli tuvo que renunciar a su cargo diplomático y salir del país, su familia perdió el Patronato en 1932.

Por lo demás, la Legación de Italia fue muy cuidadosa en no involucrarse en la política religiosa del gobierno mexicano. Aunque denunciara en sus informes a Roma la "persecución más desenfrenada de la Religión"[28] y estuviera en contacto con la Liga (de la cual recibía boletines secretos), rechazó cualquier pedido de ayuda de ésta y de los católicos que esperaban un apoyo del gobierno italiano para defender sus derechos. En fin, la Legación actuó como mero vínculo para que las quejas oficiales mexicanas por la campaña de prensa en Italia contra la persecución religiosa fueran escuchadas. Esta actitud prudente y disponible hacia las autoridades mexicanas facilitó la labor de protección de los intereses italianos durante los momentos más difíciles de la crisis de los años veinte. Propició, además, una actitud benévola del gobierno mexicano con respecto a la formación en la Ciudad de México de la primera sección exterior del Partido Fascista Italiano en el País, en mayo de 1927.[29]

---

27 ASMAE, AP 1919-30, Messico, 1440, "Riservatissima personale", Umberto Fabbri a Mussolini, México, 15 de diciembre de 1926.

28 ASMAE, AP 1919-30, Messico, 1440, Macchioro a MAE, México, 27 de junio de 1927.

29 ASMAE, AP 1919-30, Messico, 1440, "Questione religiosa nel Messico", Macchioro a MAE, México, 6 de mayo de 1927.

Epílogo

La acción principal de la Legación de Italia, durante el conflicto religioso, fue la protección que otorgó a los padres italianos, coronada con éxito. Ésto fue objeto de envidia por parte de otros extranjeros que sufrieron la crisis religiosa de los años veinte. Francia, por ejemplo, aunque buscó amparar a sus religiosos, no tuvo un éxito comparable al italiano.

No hubo, por parte de Italia, intervenciones en México de otra índole. La difusión de la propaganda "Pro-Mexico" en Italia, que implicó una movilización del pueblo católico y de algunos sacerdotes y obispos, con el auxilio de la mexicana "Liga Nacional para la Defensa de la Libertad Religiosa",[30] no influyó en un cambio de la política oficial del gobierno italiano hacia México. De hecho, la popularidad del tema de la "persecución" mexicana y la intensidad de las movilizaciones católicas sobre este asunto fue posible por una política deliberada de Mussolini: dejar que estas actividades se desarrollaran sin trabas y permitir que la prensa diera información detallada sobre lo que ocurría en México (proveniente de fuentes internacionales, de los reportajes de los enviados especiales y de fuentes católicas. El propósito era presionar a la Iglesia y al mundo católico italiano, sobre todo en 1927-1928, durante las negociaciones que precedieron la firma de los Pactos lateranenses. Mussolini tuvo siempre muy claro cuáles eran los límites de la acción oficial o semioficial hacia México y no quiso que se produjera una escalada que pusiera en peligro las relaciones cordiales que existían con el país latinoamericano.

---

[30] Las movilizaciones en Italia sobre la persecución mexicana son analizadas en Franco Savarino, "Italia…", op. cit., pp. 123-147; Franco Savarino, "El anticlericalismo…", *op. cit.*, pp. 549-565; y Massimo Di Giuseppe, "Del Calles…»", *op. cit.*, pp. 54-74.

Manifestaciones de culto externo en el gobierno de Álvaro Obregón: una mirada de la prensa mexicana

María Gabriela Aguirre Cristiani
Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco

Consideraciones preliminares

La segunda década del siglo XX mexicano fue testigo del triunfo de los sonorenses después de un período de lucha armada iniciado en 1910. En el año de 1920 el país todavía mostraba dificultades para alcanzar la tan ansiada estabilidad política debido a la carencia de los mecanismos institucionales para controlar la sucesión presidencial. Consecuencia de ello fue el asesinato del presidente Venustiano Carranza ocurrido en la madrugada del 21 de mayo de ese año, en el pueblo de Tlaxcalantongo, Puebla.

Tres días después del suceso, el Congreso de la Unión nombró al entonces gobernador de Sonora, Adolfo de la Huerta, presidente provisional de los Estados Unidos Mexicanos y con ello inició más de una década de presencia sonorense en la administración pública. La llegada al poder de este grupo norteño de revolucionarios, encabezado por el propio Adolfo de la Huerta, Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles, inauguró una etapa en la que la relación Iglesia-Estado vivió momentos ambivalentes, ya que el contexto histórico del país había cambiado de manera significativa sustentado por la recién promulgada Constitución de 1917 de contenido anticlerical. Por citar sólo un ejemplo, la nueva Carta Magna establecía en el artículo 24 que todo acto religioso de culto público debería celebrarse *dentro* de los templos los cuales estarían siempre bajo la vigilancia de la autoridad.[1]

[1] Ver Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México 1808-1978,* México, Porrúa, 1978, p. 825

Esta normatividad significaba la imposibilidad de realizar manifestaciones externas de carácter religioso como lo podrían ser las peregrinaciones o procesiones, las conmemoraciones de santos, las adoraciones, ofrendas y demás expresiones masivas de culto externo. Con la Revolución, estas prácticas se vieron afectadas ya que varios miembros del clero secular y regular acabaron en el exilio incluidos obispos y arzobispos. Ello debilitó enormemente el ejercicio del culto público sobre todo en lo referente a celebraciones de santos y vírgenes vinculadas con las distintas zonas del país. En este contexto, es interesante observar cómo los dos diarios más importantes de la época, *Excélsior* y *El Universal* hicieron un constante seguimiento de las actividades religiosas de la Iglesia católica que nos sugieren un ambiente de cierta tolerancia hacia las prácticas de culto externo. Para el año de 1920, la mayor parte de los miembros del episcopado nacional ya habían vuelto del destierro para trabajar en sus respectivas diócesis. La prensa no fue ajena a la reconstrucción social que los sonorenses quisieron imprimir a su administración y se tomó la tarea de registrar los eventos religiosos, especialmente aquellos relacionados con el culto externo, muy probablemente como un mecanismo mediático en el que se pretendió mostrar un "nuevo México" en el que la Revolución había triunfado y, por lo mismo, el país iniciaba una etapa de reconstrucción.

Tampoco se puede dejar de lado que ambos diarios eran de reciente aparición (1917) y su creación no fue indiferente a un sentido empresarial y moderno. Bajo el paradigma del progreso, la nueva prensa mexicana quiso mostrar un país próspero, en reconstrucción, y sobre todo en armonía. Se trataba de una prensa menos politizada y más comercial; intentaba romper los esquemas de corte porfirista para entrar al mundo de la competencia en el que los espacios publicitarios empezaban a tener una importancia económica significativa.

El Universal, bajo el lema "Diario político de la Mañana", nació el 1 de octubre de 1916 a iniciativa del ingeniero Félix Fulgencio Pa-

lavicini quien formó parte del Congreso Constituyente de Querétaro. El objetivo del nuevo diario fue ofrecer un espacio de difusión a los postulados emanados de la Revolución, justo cuando el Congreso Constituyente comenzó a reunirse. Desde su nacimiento, el diario se propuso fortalecer la reconstrucción económica, social y jurídica del país, mediante la aplicación de un ideario basado en la rehabilitación de la autoridad civil, el antirreleccionismo, el apego a las garantías constitucionales, la libertad de expresión e igualdad jurídica de la mujer.[2] Quiso ser la voz de la Revolución triunfante.

Por su parte, el *Excélsior,* creado por Rafael Alducín el 18 de marzo de 1917, buscó dejar la imagen de que se vivían tiempos nuevos. Desde el primer número marcó su línea editorial: un periódico con visión empresarial, enfocado a la naciente clase media mexicana cuya obligación inmediata era reconstruir al país luego del supuesto fin de la Revolución. *Excélsior* se veía a sí mismo como un órgano de mediación entre sus lectores y los nuevos gobernantes del país; un periódico que reconocía su deuda con la industria periodística surgida en México durante el porfiriato, pero que apostaba al futuro y a las transformaciones que el país necesitaba para vivir en paz y prosperidad.[3]

Bajo el ímpetu de estas dos miradas, intentaré presentar las prácticas de culto externo que ambos diarios registraron con un interés asombrosamente fiel del acontecer religioso. Con ello dejaron ver la capacidad de convocatoria de la Iglesia al reunir multitudes de feligreses en festejos al aire libre y, al mismo tiem-

---

[2] Al inicio de 1920, el diario abandona su bandera estrictamente constitucionalista e inicia la incorporación de distintos matices en sus contenidos, que se acrisolan el 1 de agosto del mismo año cuando el diario deja de ser "El Diario Político de la Mañana" para convertirse en "El Diario Popular de la Mañana". Poco duraría en circulación con este lema, dado que en enero de 1921 adopta el lema de "El Gran Diario de México" con el que se le conoce hasta la fecha. Ver "Historia Ampliada" en *El Universal en línea,* http://www.eluniversal.com.mx/disenio/directorios/histamp_frame.htm.

[3] Arno Burkholder de la Rosa, "Los primeros años del diario *Excélsior"* en *Historia Mexicana 232,* México, El Colegio de México, vol. LVIII, núm. 4, abril-junio 2009, p. 1390.

po, mostraron la importancia de la religión en la vida cotidiana de la sociedad en la Ciudad de México.

A pesar de que estos dos diarios tuvieron sus diferencias editoriales, en el aspecto del seguimiento del culto externo mostraron gran analogía. Por ello, este artículo busca señalar las prácticas de culto externo ocurridas en la Ciudad de México durante el cuatrienio del presidente Álvaro Obregón. Se pretende analizar la política social de la Iglesia en un contexto en el que el marco jurídico vigente no era favorable a esta institución; es decir, realizar el registro que estos dos diarios hicieron de las festividades religiosas de carácter externo en un contexto aparentemente adverso.

Manifestaciones de culto externo 1920-1924

El 12 de octubre de 1920[4] se llevó a cabo la celebración del vigésimo quinto aniversario de la coronación de la Virgen de Guadalupe. A decir de la prensa y de los propios organizadores, el aspecto de la Basílica fue verdaderamente majestuoso, tanto por su decoración como por la multitud que se congregó llenando a su máxima capacidad el lugar.[5] Los asistentes dieron inicio al jubileo entonando el Himno Nacional acompañados por un coro de 700 voces.[6] Cito un fragmento del reportaje elaborado por *El Universal*:

> Decir en cifras la cantidad de personas que pasearon ayer por las calles polvorosas y desaliñadas de Guadalupe sería aventurado. Todo México y toda la población flotante estuvieron allí.
>
> Desde las primeras horas cada minuto partía del Zócalo un tranvía lleno de fieles y de peregrinos. La calzada

---

4 Cabe aclarar que para esta fecha el general Álvaro Obregón estaba a escaso mes y medio de ser el presidente constitucional de México.
5 "La gran fiesta de hoy en la Villa", *El Universal,* 12 de octubre de 1920, p. 11.
6 "La gran fiesta de hoy en la Villa", *El Universal,* 12 de octubre de 1920, p.11. "Cuatro mil almas cantaron en la Basílica", *op.cit.,* 13 de octubre 1920, p.1.

> de Guadalupe iba colmada de gente que caminaba a la basílica a pie o en carros de tracción animal, adornados con flores y banderitas de papel de vivos colores. Las fachadas de las casas estaban igualmente adornadas, y por la antigua calzada de los Misterios, iban también las peregrinaciones de devotos, que rezando avemarías se detenían ante los restos de aquellos toscos monumentos levantados en trechos en pretéritos tiempos.[7]

La celebración de los veinticinco años de la coronación de la Virgen de Guadalupe como reina de México sirvió de motivo para que el arzobispo José Mora y del Río invitara a los prelados mexicanos a reunirse en la capital, "pidiéndoles que con su presencia y encabezando peregrinaciones en sus respectivas arquidiócesis y diócesis, diesen mayor grandeza a las ceremonias religiosas que se celebrarían en la Basílica de Guadalupe". La Villa de Guadalupe, después de varias ceremonias previas, se llenó de gente pues era "el gran día". [8]

A pesar de ser una ceremonia de culto externo que contradecía a la Constitución, la policía se retiró; los Caballeros de Colón ocuparon su lugar, vigilaron y se encargaron de la conducción del tránsito. La celebración, solemne y fastuosa, se efectuó ante la presencia de asociaciones religiosas. *El Universal* destacó la asistencia de "lo más granado de la sociedad ¿para qué decir nombres? Todo lo más honorable […] lo más selecto estaba allí".[9]

Una vez reunida la comunidad católica en este festejo religioso, los prelados se congregaron en el Palacio Arzobispal con el objeto de tomar acuerdos y analizar la situación de la Iglesia ante la adversidad en la que se encontraba. Desde su lógica, era necesario diseñar una estrategia de acción para fortalecer su presencia en la sociedad.

---

7 *Ibid.*

8 "El jubileo en la Basílica" en *Excélsior,* miércoles 13 de octubre de 1920, p. 1.

9 "Fue descubierta una placa conmemorativa del jubileo", *El Universal,* miércoles 13 de octubre de 1920, p. 8.

El resultado de este encuentro se concretó en un documento emitido por el Episcopado, el 17 de octubre de ese año, cinco días después de la ceremonia, en el que se resolvió lo siguiente:

- Erigir un monumento a "Jesucristo Nuestro Señor" en el cerro del Cubilete.
- Construir una basílica a la Guadalupana.
- Fundar un seminario Interdiocesano.
- Promover la creación de asociaciones obreras inspiradas en los principios católicos de justicia y caridad.
- Instituir un órgano especial que supervisase la realización de las obras propuestas, el Secretariado General.[10]

Las construcciones del monumento a Cristo Rey y de la nueva Basílica, eran, en sí mismas, difíciles de realizar desde el punto de vista financiero; sin embargo, su planeación daría presencia a la Iglesia y movilidad a la sociedad católica a través de la recolección de donativos y la realización de eventos especiales para el mismo fin. Estas "magnas" obras favorecerían la unidad entre los católicos, mermada por la persecución religiosa, y además, venían a llenar un vacío que la Revolución de alguna manera había dejado, ante la ausencia de eventos religiosos de carácter nacional. Desde el punto de vista de la jerarquía católica había que hacer "algo grandioso" para honrar, y venerar, la imagen de la virgen de Guadalupe, aunque los tiempos no fuesen los idóneos.

El XXV aniversario de la coronación de la Virgen de Guadalupe fue el primer festejo religioso, en el ámbito nacional, que el episcopado mexicano pudo realizar, después de la lucha armada.

A partir de este evento, se desató un "desfile" de manifestaciones y prácticas religiosas en las que participaron de manera masiva los católicos liderados por miembros del episcopado nacional. La prensa fue fiel seguidora de estas expresiones.

---

10 "Una pastoral de gran significado", *Excélsior,* 17 de octubre de 1920, p.1.

Con motivo del centenario de la consumación de la Independencia nacional, la jerarquía católica dio a conocer, el 12 de julio de 1921, una carta pastoral colectiva en la que los prelados hicieron hincapié en la persona de Agustín de Iturbide como "el gran libertador que llevó a feliz término la consumación de la Independencia". A él se debían, según su óptica, las tres "piedras" fundamentales que dieron cimiento a la nueva nación conocidas como las tres garantías: la religión católica, la unión de todos los mexicanos y la independencia de la patria.

El 27 de septiembre de 1921 se convirtió, de esta manera, en una fecha importante para el clero católico pues, desde su óptica, simbolizaba la identidad de todos los mexicanos: el catolicismo. Para ese día se organizaron programas religiosos consistentes en funciones de desagravio, de acción de gracias y cantos solemnes del *Te Deum*. En la Ciudad de México, sobresalieron celebraciones realizadas en la Catedral, en la Basílica de Guadalupe y en la Iglesia de la Profesa, espacios en los que llamó la atención no sólo la "gran solemnidad" del festejo sino también el considerable número de asistentes.[11]

Celebraciones de esta naturaleza se realizaron en el período comprendido entre 1921 y 1924, unas más majestuosas que otras, pero todas realizadas en un ambiente profundamente religioso; todas ellas nunca dejaron de ser verdaderas festividades de culto externo, prohibidas por la Constitución. Merecen ser mencionadas las tradicionales peregrinaciones anuales a la Villa de Guadalupe organizadas por diferentes diócesis. Basta señalar por ejemplo, las realizadas en 1921 procedentes de Puebla, Cuernavaca, Oaxaca, Monterrey, Aguascalientes y Guadalajara.[12]

En el mismo año de 1921 se llevó a cabo una nueva fiesta religiosa: la "Alborada de Gloria". Instituida por el entonces papa Benedicto XV para el 12 de diciembre, cuyo objetivo fue conmemo-

---

[11] "Balance del Centenario", *Revista Eclesiástica,* tomo II, año III, núm. 4, octubre de 1921, p. 362.

[12] Ver *El Universal* y el *Excélsior* en el año de 1921.

rar el día en que se apareció en el cerro del Tepeyac, por primera vez, la Santísima Virgen de Guadalupe a Juan Diego. En la cátedra sagrada de dicho evento participó el jesuita Mariano Cuevas quien concluyó su discurso diciendo que la imagen Guadalupana no era sólo símbolo religioso sino un "signo de nacionalidad".[13]

Con estos ejemplos citados podemos suponer que el proyecto social de la Iglesia fue instrumentado desde arriba. El episcopado ejerció un papel protagónico que se dejó ver ampliamente en la realización de grandes celebraciones religiosas. Todo ello fue de vital importancia para reactivar la presencia de la Iglesia en la sociedad y sirvió de condena a una legislación que —de acuerdo al clero—, obstaculizaba el quehacer religioso de los feligreses.

Los frutos alcanzados por la Iglesia estuvieron a la vista de todos o, al menos, la prensa así lo dejó ver. Enormes contingentes acudieron a un sinfín de celebraciones religiosas que mostraban la postura desafiante de los jerarcas católicos hacia el Estado, pero también el resurgimiento de las prácticas religiosas como elemento importante de la vida social de los capitalinos. Dos proyectos de país se contraponían en una lucha de poderes y cada uno excluía al otro.

Ante la aparente tolerancia que mostró el gobierno obregonista con respecto a la aplicación de los artículos constitucionales en materia religiosa, la Iglesia, paulatinamente, se tornó desafiante. El 11 de enero de 1923 tuvo lugar la ceremonia de bendición de la primera piedra del segundo monumento a Cristo Rey en el Cerro del Cubilete. A diferencia de las otras celebraciones, ésta contó con la presencia de monseñor Ernesto Filippi, delegado apostólico en México, así como de un buen número de obispos del país. En la cima de la montaña se había improvisado un recinto de más de 20 metros de diámetro cubierto por una lona: en él se expuso al "Divinísimo" y el obispo de León ofició una misa. Unas "cincuenta mil personas" asistieron al evento en que

---

[13] "El pueblo católico dio brillante realce a las solemnidades guadalupanas de ayer", *El Universal*, 13 de diciembre de 1921, segunda sección, p. 1.

el enviado papal bendijo y colocó la primera piedra a nombre del Sumo Pontífice Pío XI y en nombre de la "Patria Mexicana".[14]

La ceremonia concluyó con resultados positivos para la Iglesia, pues dejó ver su capacidad de organización no sólo en el desarrollo del evento, sino además en la recaudación de los fondos necesarios para la realización de la obra de infraestructura y, además, en su capacidad para reunir a decenas de miles de fieles en un espacio geográfico estratégico.

Tanto *El Universal* como el *Excélsior* publicaron las declaraciones hechas por algunos líderes de la Iglesia católica mexicana en relación con la celebración del Cubilete. Éstas, por sí solas, se referían al esplendor que la Iglesia parecía estar experimentando. En ello jugó un papel central la reactivación del culto externo. El éxito de la celebración religiosa fue abruptamente sofocado por el presidente Obregón quien decretó la expulsión del país del delegado apostólico, por considerar que éste había violado el artículo 24 constitucional. Hubo detenciones y averiguación de las actividades de los obispos asistentes al acto. Obregón no flaqueo en su postura y su defensa se publicó en los diarios mencionados. Según él, la administración de la que era responsable sólo había ejercido lo que las leyes del país establecían para impedir que altos dignatarios extranjeros del clero llegasen a México a dirigir y se convirtieran en árbitros de los asuntos religiosos pues tales facultades correspondían a los "sacerdotes nacionales".[15]

La Iglesia, para mostrar su fuerza, convocó nuevamente a un evento de culto externo. El 10 de marzo de 1923, el arzobispo de México envió una carta al episcopado nacional en la que hizo extensiva su idea de celebrar un Congreso Eucarístico Nacional. En dicha misiva el prelado aclaraba que, ciertamente, el evento no tendría ni el esplendor, ni la solemnidad pública pero ello

---

[14] "Entronización de Cristo Rey en el cerro del Cubilete" en *El Universal*, 11 de enero de 1923, primera sección.

[15] "La expulsión del Excmo. Sr. Delegado Apostólico" en *Excélsior*, 15 de febrero de 1923, primera sección.

podría suplirse con "singular devoción" y con especial "fervor" ejercidos "dentro del recinto sagrado".[16]

La respuesta se observó en poco tiempo. El 20 de mayo se dio a conocer una Carta Pastoral Colectiva en la que los principales miembros de la jerarquía católica establecían la celebración del Primer Congreso Eucarístico Nacional. Este evento se realizaría en la Ciudad de México del 5 al 12 de febrero de 1924.[17]

El 12 de diciembre de 1923, los prelados dieron a conocer un decreto en el que comunicaban el aplazamiento del Congreso para el mes de octubre. Las razones de tal medida fueron la intranquilidad política que vivía el país —refiriéndose a la rebelión delahuertista—, y la escasez de fondos para una "solemnidad religiosa de tal magnitud como lo era un Congreso Eucarístico Nacional".[18]

Finalmente, llegó el momento. El 4 de octubre de 1924, un día antes del evento, se realizó una peregrinación de niños vestidos de blanco con dirección a la Basílica de Guadalupe. De acuerdo a las crónicas del momento, más de diez mil infantes visitaron a la Virgen Santísima para implorar por el éxito del Congreso.[19]

El domingo 5 de octubre, también se caracterizó por la participación que tuvieron los niños en la solemnidad. En todos los templos hubo ceremonias especiales para que los pequeños recibiesen, por primera vez, la "sagrada comunión". A las 4 de la tarde, dio principio formal la inauguración del Congreso.[20]

De acuerdo con la reseña del día, el evento inició con la lectura

---

16 Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), Sacerdotes difuntos; Luis María Martínez; obispos (1923); gaveta 167; carta de José Mora y del Río al canónigo Luis María Martínez, México, 10 de mayo de 1923.

17 "Carta Pastoral" en *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, tomo XIX, núm.6, México, 15 de junio de 1923, pp. 268-273.

18 "Decreto de los Ilustrísimos Prelados Mexicanos sobre el Congreso Eucarístico", *El Mensajero,* México, enero de 1924.

19 "Hoy empiezan las ceremonias del Congreso Eucarístico" en *El Universal,* 4 de octubre de 1924, pp.1 y 8. "El Congreso Eucarístico Nacional" en *Excélsior,* 4 octubre de 1924, primera sección.

20 "Esta tarde será la solemne inauguración del Congreso Eucarístico en la Catedral" en *El Universal*, 5 de octubre de 1924, pp. 1 y 4.

de la carta que envió el papa Pío XI manifestando su beneplácito por tan importante festejo. El vicerrector del seminario, Benigno Esquivel, fue el encargado de leer el documento que otorgaba la bendición apostólica al pueblo de México. Acto seguido, el arzobispo de México dio la bienvenida a los congresistas declarando abierto el Congreso Nacional Eucarístico y procediendo a bendecir la "Custodio de Desagravio". Una procesión formada por los niños que comulgaron por la mañana trasladó la custodia del Sagrario a la Iglesia Catedral donde quedó expuesta,"para su adoración", durante los ocho días del Congreso.[21]

Afuera de la Catedral también se vivió el festejo. La efusividad se mostró en las fachadas de las casas que, en su mayoría, se encontraban decoradas con listones de colores representativos del Vaticano —oro y blanco— y con los eucarísticos —rojo y blanco—. La iluminación nocturna fue otro aspecto que no pasó desapercibido: una inmensa mayoría de las calles mostraba "foquillos eléctricos" blancos y rojos.

El primer día del Congreso fue majestuoso y, sin duda alguna, el mensaje que se quiso dar fue muy claro: ¡México entero estaba de fiesta! La utilización de los símbolos patrios —la bandera y el himno nacional— fue un ejemplo de ello, mostrando, en cierta forma, una simbiosis entre la nación mexicana y la Iglesia católica. Es decir, para la Iglesia no había ruptura, sino una plena integración ya que la sociedad mexicana era por "naturaleza católica". En consecuencia, para los jerarcas mexicanos el Estado mexicano era el causante de la desunión nacional al pretender imponer una Constitución ajena a la esencia misma de su población.

El fervor religioso, dado a conocer por los diarios, no pudo permanecer indiferente al Estado. A través del Ejecutivo Federal determinó que los eventos llevados a cabo por "elementos católicos" eran de carácter ilegal. De manera concreta, el presidente Obregón dio instrucciones al procurador de justicia, Eduardo Delhumeau,

[21] *Ibid.*

para que hiciese una investigación a fondo y emprendiese acción penal contra extranjeros y nacionales implicados en el asunto.[22]

Ante este hecho, la Comisión Organizadora del Congreso decidió suspender dos actos del programa de clausura: una peregrinación a la Basílica de Guadalupe y una procesión eucarística en el Parque Lira. Ambos eventos fueron cancelados debido a que las autoridades municipales dieron órdenes de retirar los adornos de las fachadas a la vez que se dispuso el cese de los empleados oficiales que hubieran contribuido a las solemnidades del Congreso.[23]

Por su parte, la Federación de Sindicatos Teatrales, integrada a la Confederación Regional de Obreros de México (CROM) se negó a prestar sus servicios para la realización de la última velada de carácter artístico, planeada para el 13 de octubre en el Teatro Olimpia. La razón no fue del todo clara aunque —se dijo— era una medida adoptada en defensa de su identidad ya que el clero se había dedicado a atacar a las instituciones obreras en el transcurso del Congreso.[24]

La polarización de los concurrentes al cine Olimpia reflejaba una realidad nacional. El Congreso Eucarístico Nacional pudo realizarse, de principio a fin, mostrándose, en efecto, la enorme presencia que la Iglesia tenía en la sociedad. En adelante, las circunstancias cambiarían pues la tolerancia dejó de ser operable en un contexto en el que la coexistencia de dos proyectos de nación —católico y laico— se visualizaban irreconciliables. Estado e Iglesia parecían estar frente a frente. La unidad nacional estaba rota y el futuro inmediato no se presentaba prometedor. Las manifestaciones de culto externo registradas por *El Universal* y el *Excélsior* nos dejan ver esta disputa.

---

22 "Violación a las Leyes de Reforma con motivo del Congreso" en *El Universal,* 11 de octubre de 1924, pp. 1 y 11.
23 "Suspensión de la velada anunciada en el Olimpia" en *Excélsior,* 14 de octubre de 1924, segunda sección, pp. 1 y 8.
24 *Ibid.*

Conclusiones

La década de los veinte nos muestra, a través de la prensa, un importante resurgimiento de manifestaciones de culto externo. No es una prensa que tome postura en estas celebraciones católicas, más bien ofrece una crónica de los hechos y las medidas que adopta el régimen ante ellos. Tal vez ello se deba a que su perfil es mostrar la vida cotidiana de una sociedad ávida de paz y a que sus lectores son posiblemente la clase urbana de la Ciudad de México. Una clase, en su mayoría, conservadora.

La jerarquía católica es la principal protagonista de esta reactivación que vive la Iglesia en donde destaca la postura intransigente del episcopado nacional con el arzobispo de México, José Mora y del Río, como principal operador.

Detrás de cada festividad religiosa existieron acuerdos importantes que vinculados con el proyecto social cristiano inspirado en la *Rerum Novarum: restaurar el orden social cristiano*. Es decir, se buscó implementar un proyecto católico que diera marcha atrás a la Constitución de 1917 y, en esta lógica, la Iglesia católica mostró su desafío al régimen revolucionario utilizando la fuerza que proyectaba el culto popular público como una herramienta mediática.

Por su parte, el gobierno de Obregón no mostró habilidad política para neutralizar los logros alcanzados por la Iglesia. El ejemplo más contundente fue la expulsión del país del delegado apostólico, monseñor Filippi. Este hecho fomentó aún más la percepción de que la Iglesia vivía una persecución religiosa. En este sentido, *El Universal* y el *Excélsior* fueron voceros de esta postura.

Catolicismo triunfante o crisis del catolicismo social y político: *El Congreso Eucarístico* de 1924

Yves Bernardo Roger Solis Nicot
Prepaibero Ciudad de México

Introducción

Utilizando las aportaciones teóricas de Claude Langlois y Christian Sorrel, así como el estudio del material presente en el archivo del arzobispado de México y el archivo de la Acción Católica Mexicana (ACM) de la Universidad Iberoamericana, se plantea en el presente artículo la importancia política y religiosa del congreso eucarístico organizado en la Ciudad de México en 1924. Los congresos son, generalmente, estudiados por los politólogos pues son espacios de producción del discurso militante. Los estudios europeos muestran la importancia historiográfica de los congresos permitiendo así entender la vida intelectual y la relevancia de las cuestiones religiosas. El Congreso de 1924 puede verse como una respuesta magna al congreso constituyente de 1916-1917 cómo lo mencionaron Langlois y Sorrel.[1] Durante muchos años, los historiadores del fenómeno religioso tendieron a subestimar la importancia y diversidad de los congresos y su impacto en el catolicismo contemporáneo. El Congreso de 1924 representa el medio de defensa y promoción de la propuesta política y social del mundo católico, marca, además, un momento de unión fundamental entre la grey y los obispos católicos. Este evento permite señalar la importancia nacional, pero también regional, de un congreso eucarístico organizado en un país cuya ley y constitución le negaron cualquier existencia jurídica a la Iglesia.

---

1 Langlois Claude y Christian Sorrel. Le catholicisme en congrès (XIXe-XXe Siècles), Paris: Chrétiens et Sociétés, 2005.

I. La importancia de los congresos eucarísticos en México

En 2004, México fue sede del Congreso Eucarístico Internacional, realizado en la ciudad de Guadalajara, casi 100 años después del primer congreso eucarístico celebrado en la misma ciudad jalisciense. A iniciativa de Emilie Tamisier, los congresos eucarísticos fueron fundados en Francia y siguieron los movimientos de las grandes peregrinaciones marianas.[2] En 1873, en Paray-Le Monial, la idea era reactivar las peregrinaciones eucarísticas y recordar a los fieles la fuerza e importancia de los milagros eucarísticos, tan importantes en la Edad-Media y al inicio de la Contrarreforma. En su esquema original, los congresos eucarísticos formaban una mezcla entre sesiones de estudio y celebraciones públicas, mismo modelo que fue adoptado en México. En 1881, en el norte de Francia, en la ciudad de Lille, se llevó a cabo el primer Congreso Eucarístico Internacional. Organizados inicialmente en Francia o en la zona francófona vecina (Bélgica y Suiza), los congresos se expandieron al resto de Europa, pero también hacia países asiáticos, como ocurrió con Jerusalén, en 1893, sede del octavo congreso eucarístico internacional. A partir de 1922, el congreso tuvo sedes en ciudades europeas, no francófonas, como Roma en este mismo año, Ámsterdam en 1924, Dublín en 1932, Budapest en 1938. El cambio más radical se vio en 1926, con el vigesimoctavo congreso organizado en Chicago. El primer congreso eucarístico internacional —y trigésimosegundo—, fue organizado en 1934, en Buenos Aires; el segundo, de manera internacional, fue en Río de Janeiro en 1955; en 1968 el trigésimo noveno se llevó a cabo en Bogotá que fue el tercero realizado en América Latina y, además, el tercero en adoptar la periodicidad de cuatro años; el cuarto y último congreso eucarístico internacional efectuado en Latinoamérica, fue el ya mencionado de Guadalajara en 2004.[3] Sorprende

2 Archivo Histórico de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, Álbum del congreso eucarístico. México: 1924.

3 Langlois Claude y Christian Sorrel. Op.Cit.

que en México, dado el fuerte activismo y el impacto de la *Rerum Novarum*, solamente se registren 3 congresos eucarísticos durante el siglo XX. El primero se organizó en Guadalajara, en 1906; el segundo, tras el periodo de la primera persecución revolucionaria, en la Ciudad de México en octubre de 1924, y, finalmente, casi 86 años después, el tercero otra vez en la capital de México, en el año 2000. Además, hasta el momento, en el Siglo XXI se han realizado dos congresos: el internacional en Guadalajara en el año 2004, y el Congreso Eucarístico Nacional de 2008 en Morelia, Michoacán. Se contempla que el próximo congreso eucarístico nacional tenía que organizarse en 2012. La larga pausa entre 1924 y 2000 fue el producto de la realidad política entre las reformas provocadas por la ley Calles y las reformas promovidas por Salinas de Gortari que permitieron una reanudación oficial de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado.

Esta historia desconocida, tanto en Europa, como en México, provocó que Claude Langlois y Christian Sorrel, organizaran en París en 2005, unas jornadas de estudio para reunir expertos, no sólo de los congresos eucarísticos, sino de los congresos católicos religiosos, sociales o científicos, para paliar esta carencia de estudios académicos sobre el tema.[4] En México existen unas cuantas aportaciones claras y públicas de esos congresos gracias a los trabajos de Gabriela Aguirre Cristiani,[5] Mathew Butler,[6] así

---

4 *Ibidem.*

5 Aguirre Cristiani, María Gabriela, *¿Una historia compartida ?Revolución mexicana y catolicismo social, 1913-1924,* México, IMDOSOC-ITAM-UAM Xochimilco, 2008. 282 p.

6 Existen varias obras o artículos de Matthew Butler. Entre sus obras ya publicadas podemos destacar, *Popular Piety and Political Identity in Mexico's Cristero Rebellion: Michoacán, 1927–1929,* Oxford: Oxford University Press/The British Academy, 2004, 'Personal Enemies of God: Anticlericals and Anticlericalism in Revolutionary Mexico, 1915–1940,' special issue of *The Americas* 65, no. 4 (Apr. 2009) guest edited with Ben Fallaw, o *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico,* New York: Palgrave Macmillan, 2007.

como las de Manuel Ceballos,[7] Jorge Adame Goddard,[8] o José Alberto Moreno Chávez.[9] Espero que esta exposición, al menos, se pueda traducir en una invitación a explorar estos temas, que claramente levantan un velo para entender mejor la realidad del México revolucionario y posrevolucionario.

Este trabajo se basa en las memorias de los dos congresos nacionales de principio del Siglo XX. En efecto, el congreso eucarístico nacional de Guadalajara se encuentra documentado en dos tomos. El primero hace un recuento de la historia y de la organización del congreso; el segundo, permite encontrar los textos pronunciados durante los diferentes días del congreso. Los sermones, discursos y poesías están divididos en dos partes: una religiosa y una sociológica. Los trabajos de la parte religiosa eran tan diversos que podemos encontrar, textos sobre el valor de la eucaristía, la Santa Comunión, la adoración nocturna; El pan y vino y el sacrificio de la Misa, La música sagrada; la eucaristía y el sacerdocio, la expiación nacional y temas relacionados con María Santísima.

En la parte sociológica las ponencias trataron temas como la eucaristía y embriaguez, la beneficencia particular católica; la prensa católica, la construcción de casa para obreros, el socialismo en México y sus remedios, así como cuestiones relativas al futuro de la prensa religiosa y católica en el país. Entre los predicadores, y participantes más conocidos, destacan Ignacio Montes de Oca y Obregón (obispo de San Luis Potosí y Miembro de la Real Academia Española), así como José Ridolfi (Delegado

---

7 Ceballos Ramírez, Manuel, *El catolicismo social: un tercero en discordia: Rerum novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos, 1891-1911*, México: El Colegio de México, 1991. 447 p.

8 Adame Goddard, Jorge, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*. México: UNAM. 1981. 273 p.

9 Moreno Chávez, José Alberto, "La devoción al Sagrado Corazón de Jesús: expresión de los cambios sociales en México (1880-1920)". II Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder. Grupo de Estudios sobre Religiosidad y Evangelización, Instituto Ravignani, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2008. CD-Rom ISSN: 1850-1869.

Apostólico), y José de Jesús Ortiz (arzobispo de Guadalajara). Aparecen también los nombres de Atenógenes Silva (arzobispo de Michoacán), Eulogio Guillow (arzobispo de Oaxaca), José Homobono Anaya (obispo de Chilapa), y Francisco Mendoza (obispo de Campeche). Los diferentes sermones fueron dictados por Ignacio Montes de Oca Obregón, José Homobono Anaya (obispo de Chilapa), Manuel Solé (Penitenciario de la Insigne Basílica de Sta. María de Guadalupe), Atenógenes Silva y José María de Jesús Portugal (obispo de Aguascalientes).[10]

En cuanto al congreso eucarístico nacional de 1924, existen dos versiones del álbum oficial: una es totalmente fotográfica, disponible en el Archivo Histórico de la Universidad Iberoamericana, y una versión "completa" que contiene las memorias del Congreso, se puede consultar en la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos y en el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México. Los editores de las memorias del segundo congreso eucarístico nacional decidieron limitar la publicación del álbum conmemorativo a 300 páginas y dejaron fuera de la obra un material que, debido a la recrudescencia de la persecución religiosa y la Cristiada, probablemente no sea posible consultar puesto que ya no se editó.

II. La fuerza del contexto

A. Periodo revolucionario

Con Francisco I. Madero, presidente de México entre 1911 y 1913, surgieron varias asociaciones católicas. Los católicos fundaron, por ejemplo, el Partido Católico Nacional que apoyó la política de Madero durante el corto periodo en el que ostentó el poder. Todos los revolucionarios, a excepción de Zapata, fueron anticlericales. Veían en la Iglesia un contra poder que era necesario destruir para poder construir un Estado Nuevo. Durante el

[10] Archivo Histórico de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, *Álbum del congreso eucarístico*. México: 1924.

periodo de transición, entre el periodo Maderista y el de Victoriano Huerta, presidente de 1913 a 1914, se fundó uno de los grupos más activos del mundo católico mexicano: la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, instituida por el padre Bernardo Bergoënd, S.J. La posición clerical en el periodo de Victoriano Huerta siempre fue criticada por los revolucionarios norteños como Venustiano Carranza; Álvaro Obregón, presidente entre 1920 y 1924 y asesinado en julio de 1928; o Plutarco Elías Calles, presidente de México entre 1924 y 1928. En la historiografía se mantiene la dificultad de analizar el papel jugado por la jerarquía católica durante este periodo. La versión revolucionaria suponía que el clero apoyaba la administración callista como lo enuncia Gloría Villegas en su artículo titulado "Estado e Iglesia durante el periodo revolucionario",[11] además, se dice que algunos católicos tuvieron puestos de importancia en el gabinete de Huerta.[12]

En este periodo, la actitud de los católicos fue ambigua y también lo es el debate entre los historiadores como hace notar María Gabriela Aguirre Cristiani en su obra *¿Una historia compartida?, Revolución Mexicana y catolicismo social, 1913-1924.*[13] En su

---

[11] Villegas Moreno, Gloria, "Estado e Iglesia en los tiempos revolucionarios" in *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, Archivo General de la Nación- México, 1era Ed., México, 1999, pp. 183-203.

[12] Adame Goddard, Jorge. *Op. Cit.*

[13] Aguirre Cristiani, María Gabriela, *Op Cit.* pp. 43-44. Según su análisis Gabriela Aguirre muestra claramente como los historiadores están divididos entre quienes afirman que la Iglesia estuvo al margen de los acontecimientos políticos revolucionarios mientras que otros vieron con buenos ojos la salida de Madero e incluso apoyaron abiertamente a Huerta. José Gutiérrez Casillas, (Historia de la Iglesia en México, México: Porrúa, 1974) y Gerardo Decorme, (Historia de la Compañía de Jesús en la República Mexicana, México: 1924), manuscrito defienden la primera postura en su libros mientras que Alfonso Torro, (La Iglesia y el Estado en México, México: Talleres gráficos de la Nación, 1927) y Alicia Oliveira, (Aspectos del Conflicto Religioso, México: INAH, 1987) defienden la postura opuesta. Lo importante como lo mencionaba Jean Meyer (La crisitada.2- el conflicto entre la iglesia y el estado 1926-1929, México: Siglo XXI, 1989, pp.66-67) era que el anticlericalismo fue compartido por varios de los revolucionarios que se unieron al movimiento de Venustiano Carranza.

momento, la facción maderista suponía que el clero era su alidado, pero la participación de algunos católicos de renombre en el gabinete de Huerta provocó un resentimiento hacia la participación política de los católicos. La historiografía revolucionaria insistía, de hecho, en esta visión "negativa" extendiéndola al Partido Católico Nacional.

> La historiografía que veía en la Revolución un movimiento agrario se limitaba a afirmar que el Partido Católico Nacional era una asociación formada por terratenientes, instrumento pasivo de la jerarquía católica, cómplice de la muerte de Francisco I. Madero y fiel colaboradora de Victoriano Huerta.[14]

Si bien algunos católicos tuvieron puestos de importancia en el gabinete de Huerta, la disolución del Partido Católico Nacional en 1914 mostró la falta de adhesión al gobierno huertista como lo señala Laura O'Dogherty, en su tesis doctoral publicada por el Colegio de México. Los revolucionarios vieron en los empréstitos hechos a Huerta una provocación. Aun así la Iglesia católica no tenía los medios para oponerse a ellos y en las zonas controladas por los revolucionarios se realizaban también esos empréstitos "forzados".[15] Fue durante este periodo en el que los obispos decidieron consagrar la nación al sagrado corazón de Jesús.

B. La Constitución de 1917 y el periodo de Obregón

La Constitución de 1917 fue otro de los golpes atestados a la Iglesia y fue tachada de inicua por parte del Clero. El 22 de febrero,

[14] O'Dogherty Madrazo, Laura, *De urnas y sotanas*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p.18.
[15] Villegas Moreno, Gloria, "Estado e Iglesia en los tiempos revolucionarios" en Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros, Archivo General de la Nación- México, 1era Ed., México, 1999, pp. 183-203.

el episcopado mexicano protestó enérgicamente contra la recién promulgada constitución, sin embargo, Venustiano Carranza, no tuvo el apoyo militar ni la fuerza política suficiente para aplicarla. Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles pudieron hacerla efectiva. Las zonas centrales, el noreste, el oeste de Veracruz, Yucatán y Tabasco fueron los lugares privilegiados de agresiones anticlericales entre 1921 a 1925.[16] Cabe destacar que durante el gobierno de Álvaro Obregón se marcó el fortalecimiento del Estado revolucionario frente a las otras fuerzas que existían en el poder, es decir poderes regionales, nacionales y hasta internacionales. Varios incidentes se produjeron durante la presidencia de Obregón. En febrero de 1921,[17] dos bombas explotaron como represalia al discurso que dio el arzobispo de México, José Mora y del Río en contra de la Constitución. En junio del mismo año, un atentado similar afectó la residencia del arzobispo de Guadalajara, monseñor Francisco Orozco y Jiménez.[18] Finalmente, el 14 de noviembre de este año, se dio un atentado que horrorizó a los católicos: la voluntad de destruir la imagen de la virgen de Guadalupe en la Basílica.[19] En 1923, el presidente ordenó la expulsión del Delegado Apostólico, Ernesto Filippi en repuesta al evento organizado en el monte del Cubilete para erigir un monumento en honor a Cristo Rey, en Silao Estado de Guanajuato.[20] Dicho evento reunió a más de 40,000 personas en la Hacienda de Chichimequillas. A pesar de la prohibición de realizar todo evento público de carácter religioso, el obispo Emeterio Valverde Téllez obtuvo la autorización del gobernador del Estado Antonio Madrazo. En 1924, la Iglesia no mejoró esa relación ya tensa al organizar un congreso eucarístico. La victoria de Calles en las elecciones tampoco aliviaría las cosas.

---

16 José Valenzuela, Georgette, "Antecedentes políticos de la Religión Cristera" en *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, Archivo General de la Nación- México, 1[era] Ed., México, 1999, pp. 205-223.

17 *El Universal,* (México), viernes 12 de enero de 1923.

18 *Excélsior,* (México), sábado 13 de enero de 1923.

19 *El Universal* (México), martes 23 de enero de 1923.

20 *Excélsior* (México), sábado 13 de enero de 1923.

C. El año de 1924

El congreso eucarístico marcó un gran reto para la autoridad y para el Estado, ya que demostró la importancia y la influencia del mundo católico frente al gobierno revolucionario con la voluntad de imponerse a nivel nacional. El congreso eucarístico fue todo un éxito. Participaron en él la mayoría de los obispos mexicanos y algunos obispos extranjeros. La junta directiva estaba constituida tanto por altos miembros de la jerarquía católica mexicana, como por laicos y sacerdotes. Sentados en la primera fila se reconocía a Monseñor Leopoldo Ruiz y Flores, arzobispo de Morelia y al obispo de León, Monseñor Valverde y Téllez.



Imagen 1. Junta Directiva del Congreso[21]

Varias instituciones católicas, masculinas y femeninas, participaron en la organización del congreso.

Durante el periodo del congreso, la gente pudo aprovechar para visitar los lugares sagrados de la capital, así como en la organización de varias peregrinaciones, lo cual, obviamente, no

[21] Archivo del Arzobispado de México, (AHAM), *Álbum del congreso eucarístico.* México: 1924.

fue del gusto del Estado. Se realizaron también una serie de conferencias en algunos teatros de la ciudad. Gente de diversas condiciones sociales participaron en esos acontecimientos. Muchos peregrinos se fueron a la Villa. Entre ellos, numerosos niños y niñas acompañados por sus familiares y por sacerdotes. Influenciado por la fallida creación de un monumento en honor a Cristo Rey en el Cubilete, los mexicanos tomaron como suyo el nuevo lema de ¡Viva Cristo Rey!



Imagen 2. Numerosa peregrinación de niños en la calzada de la Villa[22]

Los grupos fundados durante la transición entre el fin del maderismo y el inicio del huertismo tuvieron también un papel importante en la lucha por ocupar el teatro del poder. Uno de los grupos más significativos fue la ya mencionada Asociación Católica de la Juventud Mexicana. Los miembros de ésta participaron en varias de las ceremonias organizadas durante el congreso eucarístico de 1924. Portaban banderas, que ostentaban orgullosamente, y distintivos que llevaban en el brazo izquierdo, donde

22 AHAM, Álbum del congreso eucarístico. México: 1924.

se reconocían los colores de la bandera y en su centro las siglas de las asociaciones a la cuales pertenecían. El grupo de las damas católicas también participó de forma activa en las festividades e invitaron a los prelados a una serie de reuniones organizadas en su honor. Durante este congreso eucarístico nacional quedó de manifiesto el respeto que se tenía a los obispos.

III. ¿Un proyecto católico de nación o un proyecto de renovación del catolicismo?

El congreso eucarístico tuvo un fuerte papel político. El álbum conmemorativo hace, de manera indirecta, referencia a este hecho. Sin embargo, más que presentar un proyecto de nación, el congreso invita a una renovación del catolicismo. Estos mismos momentos fueron ampliamente difundidos por periódicos, tanto nacionales como locales, entre los cuales cabe destacar a *El Universal*, verdadero promotor del evento. Luis Fernando Bernal Talavares, retoma esta información para presentar un panorama breve que muestra el impacto visual del evento:

> El congreso Eucarístico (5-12 de octubre [1924]) volvió a mostrar la gran capacidad de convocatoria del clero y el prestigio que tenían los prelados ante sus fieles. La imponente ceremonia de inauguración en una remodelada Catedral que estrenaba alumbrado eléctrico, con miles de asistentes en tribunas adaptadas; el entusiasmo popular, con las fachadas de las casas adornadas con los colores pontificios y con focos de noche; el que colaboraron de consuno, tanto organizaciones laicas como clericales en la organización del Congreso, el que esta celebración se festejara en otras ciudades de la República, aunque no fueran las sedes del evento, donde también se adornaban las fachadas y se realizaban peregrinaciones y cantos sacros; todo esto dio un

> tono de fiesta nacional al acontecimiento, y de que en épocas de divisiones políticas, sólo la religión católica podía lograr la unidad entre los mexicanos.[23]

El evento fue documento en un tomo divido en tres que nos proponemos presentar aquí para contrastar así el evento con lo publicado en la prensa.[24]

A. La memoria del evento

La primera parte de las memorias hace un recuento de lo ocurrido durante la segunda semana de octubre, del 6 al 13 de este mes. Empieza con un recorrido histórico, preciso y completo, aunque políticamente parcial, de los congresos eucarísticos internacionales. Sigue después con el panorama de la organización del Congreso Eucarístico Nacional de 1924. Cabe mencionar que en esta visión la comisión general encargada de la organización, pasa por alto el congreso anterior de 1906 en Guadalajara. La invitación a esta convocatoria fue propuesta por 29 de los obispos mexicanos, faltaron solamente los obispos de Saltillo, Huajuapan de León, Huejutla y Papantla, esas dos últimas diócesis por ser de reciente creación (finales de 1922). Se reseñan después los preparativos que se llevaron a cabo para realizar los trabajos que permitieron efectuar del congreso eucarístico de 1924. En esta parte del documento, a diferencia de la anterior, sí se tomaron en cuenta los trabajos realizados previamente en el congreso de 1906. Luego del recuento se anuncia el programa del congreso, las diferentes peregrinaciones, comuniones, procesiones, sesiones, etc. Varios colegios participaron activamente, así como numerosos sacerdotes, quienes ofrecieron pláticas. Tras presentar el

23 Bernal Tavares Luis Fernando. *Los católicos y la política en México*, México: Milestone. 2006. p. 157.

24 Archivo Histórico de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, *Álbum del congreso eucarístico*. México: 1924".

programa general, se describe detalladamente cada día. Después de darle su lugar a los aspectos religiosos, viene la parte de los estudios. Las diferentes sesiones se llevaron a cabo en el Casino Español. El primer tema trató del Santo Sacrificio, el segundo fue el de la Sagrada Comunión. Se habló después de los desagravios y asociaciones eucarísticas. También se realizaron sesiones de estudio para cuestiones más particulares, como el de las señoras, que fue realizado en las oficinas del secretariado social.

Una nota muy interesante es la que hace referencia a la persecución que ha sufrido la Iglesia católica en México en los anteriores años. El día 12 se dio la peregrinación a la Villa de Guadalupe, anterior al oficio de la misa pontifical. Finalmente presentaron varios anexos, entre los cuales, los telegramas del y al Papa, los telegramas de adhesión, la velada en el Olimpia.

La segunda parte de las memorias proporciona al lector los principales sermones, discursos y conclusiones. La sesión inaugural tuvo un sermón pronunciado por Luis María Martínez,[25] Coadjutor de Morelia, el sermón de la segunda misa pontifical fue pronunciado por Manuel Fulcheri y Pietrasanta, obispo de Zamora; el de la cuarta fue pronunciado por Rafael Guizar,[26] obispo de Veracruz, y el discurso de clausura, estuvo a cargo de Leopoldo Ruiz y Flores. Entre los discursos de laicos más destacados, cabe mencionar el de Miguel Palomar y Vizcarra, así como el de Luis Mier y Terán.

La tercera y última sección de las memorias consiste en un rescate fotográfico. Esta parte resulta fundamental para el historiador del siglo XXI, que busca identificar a obispos, sacerdotes y laicos destacados del catolicismo en México a inicios del siglo XX. A su vez, la sección está dividida en dos. Primero la reproducción gráfica de algunos de los monumentos religiosos de la República mexi-

---

[25] Luis María Martínez es actualmente considerado siervo de Dios por la Iglesia católica y su figura se encuentra en un proceso de canonización.

[26] Rafael Guizar y Valencia ha sido canonizado y es el primer Santo obispo mexicano del Siglo XX.

cana, así como los miembros del clero de cada diócesis. Incluye una imagen de Pío XI, así como su mensaje al clero y su mensaje a los fieles católicos. La segunda parte es la reproducción gráfica de las ceremonias y actos del primer congreso eucarístico nacional.

Las conclusiones del congreso versaron el santo sacrificio de la misa, el respeto de los fieles al carácter sacerdotal, las vocaciones sacerdotales y los medios para ayudarlas y fomentarlas; el papel y responsabilidad de los acólitos, la educación eucarística en el templo, en la escuela, en el hogar y en la prensa; los medios para preparar bien a los niños a la primera comunión, los medios para que los niños continúen comulgando con frecuencia después de su primera comunión, a su salida del colegio; llevar el santo viático para la casa del enfermo, de ser posible, en coche; la divulgación de las disposiciones de la Iglesia, la predicación y propaganda constante, fundar el secretariado Eucarístico Central, dar impulso a la adoración nocturna, extender la cruzada Eucarística de los Niños, etc.

La presentación de este material, así como el del primer congreso eucarístico de 1906, muestra una falta clara de estudios que permiten una comprensión precisa y completa del pensamiento social y político a través de los textos fundamentales de los católicos. Muchas veces se limita el estudio a las grandes encíclicas y se pasa por alto las aportaciones propias de las dietas, congresos, y reuniones públicas de las fuerzas católicas. Los congresos eucarísticos, tanto nacionales como internacionales, son la muestra de una fuerza y dinamismo del catolicismo, complejo y diverso que requiere tanto de análisis nacionales como internacionales. La voluntad cada vez mayor de las agencias, gubernamentales o no, que dan fondo a los equipos transdiciplinarios e internacionales debe ser vista como la posibilidad de explorar el papel fundamental de los católicos a nivel internacional, nacional y regional, en una organización identificada como piramidal, en la cual el papel jugado por Roma, tiene también que ser definido. La información disponible debe ser puesta en relieve con las fuentes no católicas, que permiten entender mejor el impacto de

las iniciativas católicas a nivel social y político. La periodicidad o desaparición de los congresos en México, permite comprender mejor los logros, fracasos, negociaciones, propias de una persecución religiosa y las reglas de un *Modus Vivendi* ejemplar para toda la cristiandad. En México, a diferencia de Europa, las obras y las investigaciones que tratan particularmente del congreso eucarístico son escasas. Las referencias al mismo sin embargo, son múltiples. Tanto Wilkie,[27] en 1966, como Meyer,[28] Puente Lutteroth,[29] o Blancarte,[30] mencionan la importancia y relevancia de un evento que a pesar de su importancia y fuerza quedó relegado por eventos juzgados como políticamente más relevantes. La investigación sobre las fuentes, y memorias de los congresos, llevan a descubrimientos que podrían parecer marginales pero que no pueden ser negados. La iconografía, en particular, recrea no solamente la historia de la Iglesia, sino que representa una fuente primera de historia cultural para los estudiosos del siglo XX en México. Las nuevas fuentes, especialmente las del archivo secreto vaticano, permiten ver también en los eventos, una lectura nueva de las relaciones propias entre los principales actores y protagonistas del Estado. Tras la negociación entre la Santa Sede y el gobierno de México, por ejemplo, y a pesar de la demostración de fe provocada por la organización del congreso, el gobierno no volvió a expulsar a los jerarcas católicos extranjeros quienes asistieron al congreso eucarístico como lo había hecho con el delgado Filippi en enero de 1923. Este evento nos permite ver los cambios de la política del gobierno revolucionario y su dominio cada vez más mayor sobre la prensa nacional.

---

27 Wilkie, James W., "The meaning of the Cristero religious war against the Mexican Revolution", en *A Journal of Church and State*, VIII, 2, primavera de 1966, pp. 214-33

28 Meyer, Jean, *La Cristiada*, tomo I, 18ª edición, México: SIGLO XXI, 1973.

29 Puente Lutteroth, María Alicia, *Movimiento Cristero: una pluralidad desconocida*, México: Editorial Progreso, 2002.

30 Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia Católica*, México: FCE-El Colegio Mexiquense, 1992.

B. El trato de *El Universal* y la ruptura con el gobierno

En septiembre y en octubre de 1924, *El Universal* fue uno de los principales promotores públicos del Congreso Eucarístico, publicando el programa, las actividades, y reseñas de los visitantes. En efecto, *El Universal*, desde el 2 de octubre, hizo públicas las declaraciones del licenciado Colunga, Secretario de Gobernación, donde aseguraba que habrían garantías para los participantes del Congreso Eucarístico. El periódico insistió también sobre el conmovedor origen de las hostias para la comunión de los niños, realizadas gracias a la recaudación lograda por los alumnos de los colegios de la República. Asimismo *El Universal* publicó los programas y disposiciones de los comités correspondientes; el día 3 de octubre se señaló que *El Universal* era el órgano periodístico a través del cual se transmitía la bendición del Sr. Arzobispo a los católicos y a quienes ayudaran al congreso eucarístico. El periódico le daba al canónigo Don José María Méndez, promotor del Congreso ante el cabildo, un lugar privilegiado. Las complejas relaciones con el Estado mexicano parecían haber sido al fin superadas con el congreso. El periodo publicaba también las indulgencias para los fieles, los sacerdotes y los obispos. La invitación a esta convocatoria fue propuesta por 29 de los obispos mexicanos como ya lo habíamos mencionado.

> 1°. A todos los fieles que confesados y comulgados visiten alguna Iglesia o capilla publica mientras dura el congreso y oren por la extirpación de las herejías, etc., bendición apostólica o indulgencia plenaria.
> 2°. A todos los fieles que durante el Congreso oren algún tiempo adorando públicamente el Santísimo Sacramento, orando según la intención de la Iglesia, siete años de indulgencia y otras tantas cuarentenas.
> 3°. A los fieles que durante el Congreso hicieren algu-

> na obra religiosa con espíritu de penitencia, cien días de indulgencia.
>
> A los sacerdotes:
>
> Con consentimiento del Obispo, pueden celebrar en algún día del congreso Misa cantada Votiva al Santísimo Sacramento.
>
> A los obispos: pueden decir Misa Pontifical en la que den la bendición Apostólica o la indulgencia Plenaria a los asistentes.
>
> A los sacerdotes:
>
> Celebrar la Misa Votiva del Santísimo Sacramento *ut pro re grave*, en algún día del congreso. Si se expone el santísimo Sacramento a la adoración nocturna puede decirse misa a media noche, en la que pueden comulgar todos los asistentes. Los sacerdotes que asistan a la adoración nocturna, después de dicha la primera misa, pueden celebrar. Los sacerdotes y todos los que tengan la obligación de recitar el oficio divino, pueden rezar delante del Santísimo, el oficio votivo del santísimo sacramento.[31]

El sábado 4, la Segunda Sección estaba dedicada exclusivamente al Congreso Eucarístico. En la primera plana se podía observar la solicitud de Beatificación del Sr. Obispo Leonardo Castellanos, se daba información sobre la participación de 100000 niños católicos en una peregrinación a la Nacional Basílica de Guadalupe.[32] El domingo 5, el mensaje del Papa, fue publicado en la primera plana de la primera sección del periódico, mientras que la segunda sección retomaba a detalle todo lo anunciado en la primera plana sobre el evento. La cobertura

---

[31] *El Universal,* (México), viernes 3 de octubre de 1924.

[32] Cabe aclarar aquí, que durante la presentación de la ponencia en la ENAH, durante el congreso este dato suscitó la intervención de la Dra. Valentina Torres Septíen, quien habló de una exageración de los organizadores del congreso y del periódico en un afán propagandista.

mediática de *El Universal*, era una clara muestra del compromiso del periódico con el evento y los organizadores del mismo. El día 6 de octubre se publicó, íntegro, el discurso de Luis María Martínez, obispo Auxiliar de Morelia "Patria: Deja tus vestiduras de Dolor y Engalánate con los atavíos de la prensa". El martes 7 de octubre se encontraban en la segunda sección las imágenes de la primera sesión solemne, se describían los temas tratados durante el día, cómo intensificar la misa entre los pobre y trabajadores, y la necesidad de aumentar el número de sacerdotes. El miércoles 8 se hablaba de la acción católica y los principios revolucionarios de transformación social, mientras que en la primera plana de la segunda sección dedicaba el reportaje a la "La deslumbrante procesión eucarística de ayer". El jueves 9, una vez más la primera plana de la segunda sección estaba dedicada al congreso y en esta ocasión aparecían las fotografía de los prelados mexicanos y extranjeros que asistieron al Congreso Eucarístico. El viernes 10 se publicó la canonización de SS. Pio X e imágenes de la adoración nocturna en Catedral y se alabó, además, la extraordinaria solemnidad del día de Oaxaca en el congreso Eucarístico.

Esta cobertura mediática pudo haber provocado, sin embargo, la ruptura que llegó y fue publicada el sábado 11 de octubre, en la primera plana de la primera sección. El tono adulador y apologético cambió: las Leyes de Reforma habían sido violadas. "Violación de las Leyes de Reforma con motivo del Congreso Eucarístico. Consignación de los hechos al procurador de la Nación". La participación de los extranjeros, en particular, era motivo de gran preocupación para el ejecutivo y se levantó una lista de aquellos asistentes al congreso. Se hizo hincapié en las violaciones ostensibles, las manifestaciones de culto externo inspirados por los directores del llamado Congreso Eucarístico. Esta infracción también fue incluida en la sección *English News*. En la segunda sección se redujo notablemente el peso dado al congreso. En su lugar solamente aparece un

artículo cuyo encabezado era “No entrarán a los templos las mujeres con trajes deshonestos”, en cambio, se habló más del Centenario de la Constitución., pese a ese cambio, el periódico mantiene un discurso respetuoso hacía la Iglesia. El domingo 12 de octubre siguió la denuncia contra los actos de culto externo, se pidió el cese inmediato de empleados del gobierno y la policía recibió instrucciones para mandar quitar del adorno de las fechadas las imágenes de Santos, y las alegorías. El asunto de la violación a las Leyes de Reforma fue turnado al Agente del Ministerio Público adscrito al juzgado segundo supernumerario de distrito: el impacto mediático en contra del congreso estaba consumado. La sección inglesa, *English News section*: “*Organizers of Eucharistic Congress repudiate the Charges*”, insistía en el hecho de que los organizadores rechazaban los cargos imputados, sin embargo, la clausura del congreso no pudo verse beneficiada de la cobertura dada a la inauguración del mismo, aunque se mantuvo un tono favorable el domingo 12 no se publicó ninguna fotografía. Luis Fernando Bernal Talavares retoma este cierre complicado del Congreso:

> En los primeros cinco días de la semana que duró el congreso, no hubo problema para cumplir su programa. Pero al final del mismo, nuevamente el gobierno se mostraba intimidado por la movilización católica. El presidente Obregón ordenaba entonces al procurador que investigará las violaciones a las leyes que se habían realizado durante el evento, particularmente las hubieran cometido extranjeros. Asimismo, las autoridades municipales ordenaron quitar los adornos que decoraban las fachadas de las casas, y amenazaban con multar o consignar a quien no lo hiciera así. Por otra parte, el gobierno dispuso que se relevaría de sus cargos a los burócratas y funcionarios que se comprobará hubieran participado de alguna manera en las celebraciones. Ante

> este embate oficial, para los eventos de clausura, las autoridades eclesiásticas cancelaron dos procesiones. Finalmente la velada artística que se llevaba a cabo en el teatro Olimpia y que con la asistencia del episcopado y ser cuerpo diplomático cerraba las actividades, fue interrumpida y suspendida, al momento de iniciarse, por trabajadores de la CROM pertenecientes a la Federación de Trabajadores Teatrales; teniendo que desalojar los asistentes imprevistamente del recinto.[33]

Conclusión

El congreso eucarístico marcó el último momento de paz para el mundo católico. Las reformas de Calles provocaron la reacción de la jerarquía católica mexicana: la suspensión del culto, lo que desencadenó a su vez el inicio del conflicto cristero. La propuesta de análisis de los documentos, no puede limitarse a los objetos de creación de la propia sociedad católica, es necesario, consultar fuentes anticlericales, datos hemerográficos para poder aportar una visión menos parcial. La presente exposición representa una invitación a los estudiosos del fenómeno para seguir con la iniciativa de Berenise Bravo, Andrea Mutolo, y Franco Savarino, quienes nos reunieron para reflexionar sobre Política y Religión en la Ciudad de México. La intención es, que desde las diferentes ramas de la historia, social, cultural, política y regional, se pueda profundizar en el estudio de los eventos fundamentales de la propuesta católica de Nación. La Iglesia católica está en este inicio de Siglo XXI, reconquistando los espacios públicos, tanto en la ciudad como en el campo, actuando en los espacios del poder, en la moral y en los problemas éticos, de la sociedad mexicana, marcando líneas de pensamiento y orientación sobre

---

33 Bernal Tavares Luis Fernando. *Los católicos y la política en México,* México: Milestone. 2006. pp. 157-158.

temas tan diversos como las elecciones, las preferencias sexuales o la manera de organizar un censo. A pesar de que durante más de 76 años no se dieron en México congresos eucarísticos, se logró uno de los objetivos de este congreso, organizar exitosamente el festejo del cuarto centenario de la aparición de la Virgen Bendita de Guadalupe, durante el complejo periodo del Maximato.

Una monja "descarriada": la madre Conchita y su imaginario de la vida religiosa[1]

Rogelio Jiménez Marce
Universidad Iberoamericana - Puebla

El 17 de julio de 1928, el general Álvaro Obregón asistió a una comida en el restaurante "La Bombilla", organizada por los diputados guanajuatenses pertenecientes a la XXXIII Legislatura de la Unión. Mientras el recién electo presidente de la república, disfrutaba de su comida, un fanático religioso llamado José de León Toral se le acercó con el pretexto de enseñarle unos dibujos y aprovechó la cercanía para dispararle en varias ocasiones con una pistola que traía oculta entre su ropa. El general murió de manera instantánea y León Toral sería aprehendido por la policía, quien lo interrogó para que mencionara quiénes habían sido sus cómplices. En un principio, el asesino negó haber recibido ayuda, pero al final implicó a una monja sacramentaria conocida como la madre Conchita, que sería arrestada y enjuiciada por el homicidio de Obregón. En sus primeras declaraciones ante el Jurado, León Toral afirmaba que había matado al general porque pensaba que así se acabaría con el conflicto religioso que aquejaba al país. Lo que este personaje no sabía era que el sonorense ya había entablado pláticas con los obispos para tratar de encontrar una solución pacífica. Así, la muerte del presidente electo sólo contribuyó a alargar la guerra.[2] El Jurado que juzgó a la madre

[1] Una versión de este artículo se publicó en la revista Fuentes Humanísticas número 45, México, UAM-Azcapotzalco, segundo semestre de 2012, pp. 79-92.

[2] Francis Patrick Dooley, *Los cristeros, Calles y el catolicismo mexicano*, México, SEP, 1976, pp. 135, 137-138, 159-160; Jean Meyer, Enrique Krauze y Cayetano Reyes, *Historia de la Revolución Mexicana. 1924-1928. Estado y Sociedad con Calles*, tomo 11, México, El Colegio de México, 1977, pp. 262, 275; Lorenzo Meyer, Rafael Segovia y Alejandra Lajous, *Historia de la Revolución Mexicana. 1928-1934. Los inicios de la institucionalización*, tomo 12, México, El Colegio de México, 1981, pp. 12, 17; Aurelio de los Reyes, "La tumultuosa bienveni-

Conchita y a José de León Toral determinó que ambos eran culpables del asesinato proditorio del general, pues la primera había sido la autora intelectual y el segundo, el brazo ejecutor. Como el crimen fue planeado con premeditación, alevosía y ventaja, se les condenó a la pena capital, pero unos días después se cambió la resolución: la Madre no sería fusilada sino que debía pasar 20 años en la cárcel de las Islas Marías, lugar al que se llevaba a los presos más peligrosos del país.

El 13 de mayo de 1929, la madre Conchita llegó a la Penitenciaria de las Islas Marías, lugar que se encontraba bajo la dirección del General Francisco Múgica, personaje con quien entablaría una estrecha relación de amistad. La Madre relataba que tras las conversaciones sostenidas con el general, éste le sugirió escribir sus recuerdos, para que en el futuro le sirvieran como un medio de aclaración de los "tristes sucesos" en los que se vio envuelta. Aunque la Madre, en un principio se negaba a hacerlo, alegando una escasa práctica en la escritura, además de sentirse "incapaz" y "limitada como toda mujer",[3] lo cierto es que al final

---

da a Lindbergh, el niño Fidencio y el éxito de Rey de Reyes ¿Expresión de la persecución religiosa en México. 1925-1929?" y Manuel Ramos, "José de León Toral" en *Los cristeros. Conferencias del ciclo de primavera de 1996*, México, Centro de Estudios de Historia de México, CONDUMEX, 1996, pp. 92, 97, 102. Desde 1926, Obregón había realizado diversos esfuerzos para tratar de detener la crisis y buscó un acercamiento entre los obispos y Calles. A mediados de 1927, el sonorense mandó a Aarón Sáenz a hablar con algunos obispos exiliados en San Antonio, Texas, a fin de conocer bajo qué condiciones estarían dispuestos a regresar a México. Como las intenciones de Obregón eran acabar con la guerra y mejorar las relaciones de la Iglesia con el Estado, algunos grupos radicales, entre ellos, la Liga Defensora de la Libertad Religiosa decidieron matarlo, por lo que organizaron un atentado dinamitero en su contra en noviembre de 1927, el cual se frustraría y derivaría en la muerte de los presuntos implicados entre los que se encontraba el padre Miguel Agustín Pro. Francis Dooley, Jean Meyer y Manuel Ramos coinciden en que se planeó la muerte del general para evitar que éste estableciera un acuerdo de paz con la jerarquía eclesial.

[3] María Concepción Acevedo y de la Llata, *Obregón. Memorias inéditas de la madre Conchita*, México, LibroMex editores, 1957, p. 29; Doris Bieñko de Peralta, "Los territorios del yo. La autobiografía espiritual en la época virreinal" en Doris Bieñko de Peralta y Berenise Bravo (coords.), *De sendas, bre-*

fue convencida de realizar esa tarea; tanto por los argumentos que le expuso el general como por su deseo de dejar un testimonio que sirviera para deslindar las responsabilidades de cada uno de los actores implicados en el asesinato de Obregón. Es importante señalar que la Madre aclaraba, con cierta honestidad, que su relato no se debía considerar del todo objetivo, debido a que los trágicos sucesos le habían dejado una "marca imborrable" en su alma, lo cual podía ocasionar que sus sentimientos predominaran sobre la razón. Sin embargo, mencionaba que buscaría esforzarse para que sus ideas fluyeran de manera "espontánea" y "sin alardes de pretensión", aunque con el profundo deseo de

chas y atajos. Contexto y críticas de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI-XVIII, México, INAH-ENAH, CONACULTA, PROMEP, 2008, pp. 40-41, 50; Jean Franco, *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México*, México, El Colegio de México, FCE, 1993, pp. 14, 29, 39; Antonio Rubial, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, UNAM, FCE, 1999, pp. 168, 172. Si bien es cierto que en las palabras de Conchita se puede encontrar la influencia del pensamiento cristiano que consideraba a la mujer como un ser incapaz de manifestar pensamientos profundos, no se puede pasar por alto que, en términos generales, el texto de la Madre esta desordenado y no es de fácil lectura. Sin embargo, y como lo ha mostrado Doris Bieñko para las monjas novohispanas que redactaron sus autobiografías entre los siglos XVII y XVIII, era común que éstas percibieran el acto de escritura como una imposición inevitable que no proporcionaba satisfacción, de tal manera que en esos manuscritos se presentaban constantes referencias al sufrimiento y martirio que generaba el arte de escribir, situación que no sólo era privativa en las mujeres sino que también se manifestaba en los hombres, tal como se puede apreciar, por ejemplo, en el caso del fraile Juan de Jesús María. Resulta interesante mencionar que las autobiografías femeninas eran producto de la coerción que ejercían los confesores en aquellas monjas que, según decían, habían tenido experiencias celestiales, experiencias que Jean Franco denomina como una "singular clase de literatura fantástica" que reunía sus sueños, visiones y fantasías. Así, los escritos autobiográficos de las religiosas, comúnmente conocidos como "escritura por mandato", no tenían un carácter espontáneo sino que eran resultado de una práctica cultural: la obediencia a la autoridad masculina. Rubial indica que las biografías de las religiosas se convertían en un espejo de comportamiento para todas las mujeres que vivían en clausura, debido a que su temática central eran las virtudes que debían ejercitar las profesas y novicias.

que "todo el mundo" las "ignorara". Con la intención de buscar la benevolencia de sus lectores, la Madre indicaba que algunos podrían acusarla de presentar pensamientos "ingenuos", pero se debía tener en cuenta que ella no buscaba que éstos estuvieran marcados por el "rencor" sino que, por el contrario, pretendía que la "verdad" apareciera.

Esperaba que las "futuras generaciones" conocieran los acontecimientos en los que se vio involucrada y descubrieran en sus palabras no las "quejas" o "reclamaciones" sino la "sinceridad" de un alma deseosa de que un día se "hiciera la luz" en su caso. Sus palabras mostrarían su dedicación a dar "amor" y "energía" a sus semejantes, a tal grado que nada la llenaba de mayor felicidad que "la dicha ajena".[4] Ahora bien, en las *Memorias* de Conchita no sólo se plasmaba su visión de la vida religiosa de las monjas, sino que también ella se presentaba como una elegida por Dios para cumplir un papel trascendente en el mundo. Así, el objetivo del presente texto es analizar estos elementos con la intención de entender el pensamiento de una religiosa singular que no sólo mostró una gran independencia en sus acciones[5] —misma que le

4 María Concepción Acevedo, op. cit., pp. 21, 25-26, 29, 32, 35, 39, 42, 53, 88.

5 María Concepción Acevedo, op. cit., pp. 88-89, 131, 143-144; Antonio Rius Facius, *Méjico cristero. Historia de la ACJM. 1925 a 1931*, México, Editorial Patria, 1960, p. 365; Vicente Leñero, *El juicio. El jurado de León Toral y la Madre Conchita*, México, Joaquín Mortiz, 1972, pp. 56-57; María Elena Sodi, *Los cristeros y José de León Toral*, México, editorial Cultura, 1936, p. 92. En julio de 1926, la Mitra ordenó a la Madre que disolviera su Congregación, pero ésta no sólo no obedeció el mandato sino que logró que el arzobispo Mora y del Río le diera permiso de seguir en funciones. A pesar de las reiteradas tentativas de las autoridades eclesiales, el convento que dirigía Conchita siguió en funciones hasta el 3 de enero de 1927 cuando fueron desalojadas por la policía pero el arzobispo le autorizó que albergara a sus monjas en una casa alquilada. El nuevo convento tuvo varias ubicaciones (las calles de Mesones, Puebla, Zaragoza y Chopo) debido a la persecución policíaca. Fuera del claustro, Conchita relajó la disciplina pues no utilizaban hábito, permitían la visita de diversas personas y acudían a las cárceles para impartir la comunión, hechos que no fueron del agrado de las autoridades eclesiásticas que le remitieron diversas amonestaciones y se le calificó como una mujer "moralmente indisciplinada e independiente".

acarrearía numerosos cuestionamientos por parte de las autoridades eclesiásticas— sino que también estuvo involucrada en diversas conspiraciones que buscan acabar con la vida de Álvaro Obregón.[6] Para ella, Obregón era uno de los personajes que impedían el libre ejercicio de las creencias religiosas del pueblo mexicano.

Una monja "mística"

María Concepción Acevedo y de la Llata, mejor conocida como la *Madre Conchita*, nació en la ciudad de Querétaro en 1891. Aunque su familia no era una de las más importantes de la ciudad, sí tenía cierta presencia social al grado tal que su madre era una asidua asistente a los eventos en los que participaban las familias de la elite queretana. De acuerdo a sus *Memorias*, desde la adolescencia había mostrado una gran vocación por la fe. Intentó ingresar a un convento a los catorce años, pero sus padres se negaron a otorgarle el permiso y las monjas tampoco aceptaron su incorporación en ese momento. Su sueño se cumpliría a los 19 años cuando ingresó a la orden de las Capuchinas Sacramentarias en Querétaro, dependientes de la orden Franciscana.[7] Conchita señala que desde el principio trató de ir más allá de la normatividad que regía a las monjas, pues creía que la mejor manera de halagar a Dios era la realización de "grandes

---

6 J. M. F., *La ejecución de Álvaro Obregón. Tirano de México. El hecho y sus antecedentes, sus motivos y consecuencias*, San Antonio Texas, RExMex, 1935, p. 69; Joaquín Cardoso, *El martirología católico de nuestros días. Los mártires mexicanos*, México, Buena Prensa, 1953, p. 375. Se intentaba eliminar a Obregón porque se le consideraba el "Tirano máximo" que aunque no ejercía ningún cargo en la administración, sí tenía el control absoluto del país. Joaquín Cardoso indica que los católicos creían que Obregón era más radical y astuto que Calles, motivo por el que ya no pensaban en defenderse de éste sino del que tomaría el poder. Sobre los intentos de asesinato puede consultarse Manuel Ramos, *op. cit.,* p. 103; Francis Dooley, op. cit., p. 159.

7 Sobre esta orden religiosa puede consultarse Anel Hernández Sotelo, "¿Quiénes son los capuchinos? Aportación historiográfica sobre los orígenes de una reforma franciscana" en *Graffylia* número 10, año 6, primavera 2009.

sacrificios" espirituales y materiales, por ello practicaba severas penitencias a su cuerpo y dedicaba un mayor número de horas a la oración. Reconocía que recurría a tres penitencias principalmente: pasar noches enteras de rodillas en un reclinatorio posada frente al Santísimo, castigarse con la disciplina y dormir atada a una cama que tenía la forma de una cruz. Estaba convencida de que todo lo que hacía era correcto, sus acciones no sólo la pondrían a la par de sus hermanas, a quienes admiraba por su fortaleza y fervor, sino que también la ayudaría a lograr el tan ansiado perfeccionamiento espiritual. La *Madre Conchita* estaba convencida de que la mortificación de la carne era camino que la llevaría directo a Dios.[8]

De ese sufrimiento y el conocimiento de Dios, podían dar cuenta todos los santos que habían llevado una vida de intensa penitencia. Consideraba que el único objetivo de los santos, tanto

---

8 María Concepción Acevedo, *op. cit.,* pp. 115, 181, 188; Griselda Villegas, *Emilia. Una mujer de Jiquilpan*, México, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana "Lázaro Cárdenas", A. C., 1984, pp. 136-137. No se debe creer que las acciones penitenciales de la madre Conchita eran producto de la exageración, pues Emilia Olivares recordaba que en la década de 1930 tuvo que ir a Guadalajara para cuidar a su madre que se encontraba internada en un hospital de esa ciudad, lugar que era atendido por monjas y en el que se percató que ellas "tenían muchas cosas de penitencia. Entraban y les miraba coronas de espinas, les miraba cilicios, como que eran cinturones pero tenían muchos picos, para martirizar, para doblegar la carne, se castigaban, se los fajaban. Estaban pues muy jóvenes y ellas habían hecho votos, ya se sabe que el temperamento de muchas es bárbaro, y para domar la carne tenían sus cilicios. Así han llegado a ser grandes santos. Todos hemos sentido esa rebeldía de la carne, todo mundo (…) ha habido muchos casos de que se enamoran las religiosas, pues son humanas. Pero por eso creo que se castigan. Porque en alguna vida de santos que yo he leído, se han castigado mucho. Si San Francisco de Asís también fue perturbado por la rebeldía de la carne, pero la supo domar. La carne es un bruto, un animal salvaje, pero por eso tenemos el espíritu y las tres potencias para domarla". Como se puede advertir, el discurso católico sobre la carne, como enemiga de la humanidad, no sólo estaba interiorizado sino que era validado por los creyentes, tal como ocurre en el caso de Emilia que no mostró ningún tipo de repulsión ante las penitencias que se imponían las monjas sino que, por el contrario, las consideraba necesarias para que éstas alcanzaran los fines espirituales que se habían propuesto.

hombres como mujeres, era cumplir con el encargo que Dios les había impuesto, motivo por el que trató por todos los medios de llegar a ser como uno de ellos. El sacrificio hasta el heroísmo era la virtud que más apreciaba en personajes como Santa Juana,[9] Santa María Margarita[10] y del beato Suzón. Para cumplir con su cometido, la Madre empezó a leer y examinar la vida de esos santos, creía que era imprescindible entender su forma de pensar y actuar para poder llegar a imitarlos con cierta naturalidad. Mostraba predilección por una santa en particular: Santa María Margarita. Esta Santa había recibido, como una prueba del amor que Dios le prodigaba, la marca del Sagrado Corazón de Jesús que se le estampó en el pecho con fuego. En el afán de imitarla, a Conchita se le ocurrió grabarse el nombre de Jesús en el pecho, creía que una medida así sería aprobada por la comunidad, propiciando ser vista como una mujer dispuesta a sacrificarse para lograr el beneplácito divino. Su confesor le prohibió realizar tal penitencia, la monja mostró su desilusión, pero siguió aferrada al deseo de tener la marca: no entendía la razón por la que el sacerdote le negaba hacer una penitencia que constituía un medio, según ella, para acercarse a la perfección.

Ante tal situación, lo primero que se le ocurrió fue hacerse la marca con un clavo caliente. Cuando la Superiora del convento se enteró de lo que pensaba hacer, le sugirió buscar la manera de hacer un sello pues ésta era la única condición que le imponía para cumplir con su cometido. La Madre engañó a sus parientes para conseguir el sello que la Superiora le había pedido. Cuando Conchita se lo presentó a la Madre Superiora, a ésta no le quedó más remedio que cumplir su promesa y, de hecho, ella misma se-

9 Santa Juana nació en Dijón, Francia en 1522 y murió en Paris el 13 de diciembre de 1641. Se le considera la principal colaboradora de San Francisco de Sales en la fundación de la comunidad de las hermanas de la visitación en 1610. Fue declarada santa en 1767.

10 Margarita María de Alacoque nació en Lathecour en 1645 y murió en París en 1690. Monja de la orden de la visitación que promovió la devoción del Sagrado Corazón de Jesús. Fue canonizada en 1920.

ría la que se lo aplicó.[11] Aunque la Madre Superiora le había prohibido que volviera a usarlo, Conchita no le hizo caso y se puso dos sellos más en los brazos. Aunque la *Madre Conchita* sabía que incurría en una grave desobediencia, no le importó pues pensaba que entre más rigor se proporcionara en la penitencia, podía encontrar mayores beneficios a su alma y a su cuerpo. De hecho, la monja llegó a pensar que el sello constituía una evidencia de la cercanía que guardaba con Dios y del grado de misticismo al que había accedido.[12] Con la intención de lograr una mayor comunión con la divinidad, Conchita aumentó la aspereza de las penitencias: pidió ayuda a sus compañeras para crucificarse, se metía a rezar en un ataúd y siguió con la costumbre de dormir amarrada en una cama que tenía la forma de una cruz. Como la Superiora consideraba que la Madre había excedido las normas de la orden, dispuso que cambiara de confesor para que le hiciera notar sus errores. El elegido fue un sacerdote italiano. Lo primero que hizo fue cuestionarle los verdaderos motivos de su vocación religiosa.

Por estar tan imbuida en lecturas sobre la vida de los santos y de las monjas venerables, Conchita consideraba este pasaje de su existencia como crítico pues se habían puesto en entredicho los motivos por los que había tomado los hábitos. Insistía en que

---

[11] Jean Franco, *op. cit*., p. 38; Antonio Rubial, op. cit., pp. 166, 173-174; Antonio Rubial, “La hagiografía. Su evolución histórica y su recepción historiográfica actual” en Doris Bieñko de Peralta y Berenise Bravo, op. cit., p. 18. El acto de Conchita no se puede considerar excepcional, pues en las biografías de las religiosas novohispanas se advierte que éstas no sólo inventaban penitencias sino que también ensalzaban el sufrimiento corporal inflingido por propia mano, situación explicable por el hecho de que se pensaba que, tanto la penitencia como el sufrimiento, eran los caminos que las conducirían al cielo. De hecho, en la literatura hagiográfica se enaltecía el ascetismo junto con la caridad, la castidad, la humildad y la vida de oración.

[12] María Concepción Acevedo, *op. cit*., pp. 79, 113-116, 179. De acuerdo con el testimonio de la Madre, el sello se convirtió en un objeto de devoción de las religiosas y alcanzó tal fama que diversas personas iban a su convento con la intención de adorarlo. Cuando se les ordenó que cerraran el convento de Tlalpan en 1928, el sello fue sustraído por una monja que permitió que varios laicos se marcaran con éste, situación que enfureció a Conchita pues consideraba que el sello no podía ser usado por cualquiera.

su vocación había sido inspirada por Dios. El confesor le hizo dudar, además le cuestionó el tipo de penitencias. Por lo anterior, el sacerdote llegó a la conclusión de que las actitudes de la monja no debían ser dignas de alabanza y no se podían considerar actos que buscaran el ensalzamiento de Dios. Si ella sobrepasaba las normas conventuales no se debía a un deseo de lograr una verdadera perfección sino que buscaba "lucirse" ante los demás. El confesor fue más lejos y, de hecho, afirmó que la madre estaba "endemoniada", por ello sólo la humildad y la obediencia eran las únicas formas de salvar su alma. Las palabras del sacerdote produjeron un fuerte efecto en Conchita, sobre todo porque ella pensaba que seguía el "camino correcto" para llegar a Dios. Las posteriores visitas del sacerdote sólo sirvieron para poner en un mayor predicamento a la madre; cada visita significaba una nueva reprimenda. La madre se quejó de la actitud tan severa que el clérigo mostraba en su contra, no entendía la razón de su comportamiento. Sin embargo, reconocía que los regaños le sirvieron para ponerse a reflexionar y, con ello, tratar de lavar sus errores.

Unos meses después, y para su alegría, el sacerdote le confesó que la había puesto a prueba, pues consideraba que tenía un espíritu diferente al de las demás monjas, y creyó que era necesario probar su verdadera naturaleza para trascender la vida mundana. El confesor estaba convencido, según Conchita, de que Dios la había escogido para cumplir con una "noble tarea" y que su talento no podía ser desperdiciado. Por tal motivo, buscó que ella alcanzara el mayor grado de humildad, de esa forma cumpliría la tarea que Dios le encomendaría en el futuro. La declaración del sacerdote sirvió como un incentivo para que la madre pusiera mayor empeño en sus acciones y, lo más importante, es que, desde ese momento, la monja se concibió como un ser predestinado a cumplir con la "inefable voluntad" de Dios.[13] Lo interesante de este pasaje es que Conchita trataba de reforzar la idea de su elec-

[13] *Ibíd.*, pp. 185-187, 190.

ción divina. Equiparaba su vida a las de las venerables, es decir, de aquellas monjas que supuestamente habían sido distinguidas por el Creador para cumplir una misión en el mundo. Al igual que las venerables, la monja había salido victoriosa de la prueba que le impusieron. Por lo anterior, no debe sorprender que sintiera que "lo eterno" habitaba en su alma, circunstancia por la que había logrado comprender "el éxtasis de la inmensidad" y la "sorpresa de lo infinito", es decir, como una de las elegidas de Dios tenía comprensión de lo indescriptible. En uno de sus "arrebatos místicos", llegó a pensar que "los labios del infinito ser" le infundirían vida y valor a su "agonizante alma", lo que le permitiría entender la grandeza divina, su inmensidad y su ubicuidad.[14]

Como una de las predilectas del Creador, éste la acogería en sus "brazos omnipotentes" para hacerla descansar y que se olvidara de todos los problemas. Desde su perspectiva una de las cualidades que más apreciaban de ella era su constante perfeccionamiento espiritual, consideraba que éste representaba un ejemplo perfecto de la virtud y de la austeridad que debía imitar cualquier buen cristiano. El arzobispo José Mora y del Río la nombró Superiora de un convento de Capuchinas Sacramentarias que se iba a establecer en Tlalpan,[15] este hecho constituía, para la monja, una más prueba de la predilección de Dios por ella

---

[14] María Concepción Acevedo, *op. cit.*, pp. 23, 34; Michel de Certeau, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana, ITESO, 2004, pp. 20, 108, 140-141; Jean Franco, op. cit., p. 30. De Certeau indica que el discurso místico contiene una paradoja: por una parte constituía una "manera de hablar de las cosas espirituales", pero por la otra revelaba la lucha de los místicos en contra de la lengua que los separaba de la tradición del silencio. Los místicos transformaban los detalles en mitos, los exageraban, los divinizaban y le daban su propia historicidad. Así, el campo religioso se reorganizaba en función de la oposición entre lo visible y lo invisible, de tal manera que las experiencias "ocultas" adquirían una importancia que no tenía. Para Jean Franco, el misticismo era un lenguaje del ser y del cuerpo mediante el cual encontraban expresión las mujeres.

[15] Antonio Rius, *op. cit.*, p. 365; María Elena Sodi, *op. cit.*, p. 78. El convento fue fundado en 1923 por órdenes del arzobispo José Mora y del Río.

y de que sus actos eran dignos de imitación. Por tal razón, buscó que las demás religiosas siguieran su ejemplo. Conchita pensaba que la mayoría de las profesas que estaban bajo su cuidado no cumplían con las normas contempladas en sus votos, situación que, desde su perspectiva, debía cambiar y sólo se podía hacer con el ejemplo. Libre de la vigilancia de las autoridades superiores, y con el poder para hacerlo, decidió aumentar el rigor de las penitencias propias y las de sus monjas para construir un camino de perfección que las llevaría hacia la santidad.[16] Relata que la vida en el convento fue muy gratificante, y le permitió vivir con mayor intensidad. No sólo desarrolló su inteligencia, sino también su sensibilidad y su perseverancia. Un cambio importante se produjo en la actitud espiritual de la madre, cuando descubrió la vida del santo francés Benito José Labré,[17] un personaje que había alcanzado la perfección gracias a su humildad, abnegación y constante penitencia.

Como este santo dedicó su vida al silencio y a la abstracción, la madre decidió seguir su camino o, para decirlo con sus propias palabras, "quería con mi alma calcar su figura moral". Así, la madre abandonó el carácter alegre y jovial que la caracterizaba, y, en vez de ello, se propuso seguir una nueva disciplina basada ahora en el silencio, la abstracción y la penitencia.[18] Según la madre, la disciplina del silencio fue muy importante para fortalecer a su espíritu, este sacrificio no sólo le permitió descubrir sus más inmensos temores, sino que tam-

---

[16] María Concepción Acevedo, *op. cit.*, pp. 117, 123, 183, 192.

[17] Benito José Labré nació en Amettes, Francia en 1748. Desde pequeño mostró inclinación a la oración y mortificación. Por su deseo de alcanzar el mayor grado de humildad, dedicó una buena parte de su vida al servicio de los pobres y moribundos. En 1781 decidió trasladarse a Roma, lugar en el que vivió en la más extrema pobreza y consagrado a hacer oración y penitencia, motivo por el que se le conoció como el "santo mendigo de Roma". Murió en Roma el 16 de abril de 1783 y fue canonizado el 8 de diciembre de 1881.

[18] Guadalupe Viveros, *Mi padre revolucionario*, México, INEHRM, 1993, pp. 126-128. Felipe Gustavo Viveros describía a la monja como una mujer "dura" pero de trato "amable".

bién la ayudó a entender hasta dónde podía llegar como ser humano. Si Conchita enfatizaba la disciplina del silencio a la que se sometió, se debía a que ésta se consideraba, desde la Edad Media, como parte de un modelo en el que imperaba la moderación y la humildad. El silencio constituía una muestra del control que el hombre ejercía sobre sí y evidenciaba el respecto que se manifestaba hacia Dios.[19] La madre pensaba que la disciplina del silencio le había proporcionado la serenidad necesaria para enfrentar los graves problemas de su vida. Tal y como lo demostró unos años después, cuando fue acusada de ser la autora intelectual del asesinato del general Obregón. Para ella ésta era la prueba más grande que Dios le había impuesto en su camino. Antes de que se le vinculara al crimen había vivido "una atmósfera ficticia" y veía todo "blanco, diáfano y transparente" por lo que "no creía que existiera la maldad y mucho menos, ni soñado, las degradaciones y abismos que he visto".[20] Aunque Conchita buscaba mostrar que era ingenua, lo cierto es que la monja estaba lejos de serlo pues estuvo implicada en dos intentos de asesinato del general Obregón. Además, estableció fuertes vínculos con diversos grupos que desde la Ciudad de México ayudaban a los cristeros.

Durante su estancia en la cárcel, antes de ser emitido el dictamen por parte del Jurado que la juzgó, la monja trataba de mostrar que aceptaba los padecimientos en aras de que acabara la persecución que se les prodigaba a los católicos. Esta era la motivación que la hacía sobreponerse y ofrecía en sacrificio "mi sangre y mi vida" para lograr que su "patria adorada" fuera liberada. Estas peticiones las hacía con "lágrimas de fuego" que hacían explotar su "pequeño corazón", pero se sumaba a los sacrificios de numerosas

[19] Peter Burke, *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Barcelona, Gedisa editorial, 1996, pp. 158-159; Sergio Pérez, "La mentira y las disciplinas de la palabra en el mundo del pecado" en *Historia y grafía*, número 7, año 4, 1996, pp. 166, 169-172, 177.
[20] María Concepción Acevedo, *op. cit*., p. 191.

"almas inocentes y desconocidas", es decir, las de los cristeros que combatían en los campos de batalla. Lo interesante del discurso es que reproducía dos de las ideas que permeaban el pensamiento cristero: la obsesión por morir como una mártir pues de esta manera se le abrirían las puertas del cielo y el deseo de liberar a su "patria" de la persecución impuesta por las autoridades. El que la hubieran tenido doce días encerrada en un cuarto oscuro y sin alimentos, no sólo le había permitido descubrir "nuevos secretos que su alma ocultaba" sino trascender la corporalidad para instalarse en una nueva espiritualidad que le ayudó a apagar el "fuego material y exterior" para encontrar el "fuego interior". Todo esto evitó que el "amargo sabor de la miel" se plasmara en su alma. Lo anterior provocó en ella dos sentimientos: una "honda tristeza" y una "dulce alegría",que le hicieron darse cuenta que Dios la amaba. Aseguraba ser observada por los ángeles y los hombres, lo que le generó "santa satisfacción", misma que se acrecentó cuando los policías reconocieron que el trato que se le daba en la Penitenciaria era "cruel", "injusto" e "inhumano". Una mujer se le acercó para besarle las manos y la frente pues la consideraba ya una "santa" que sufría una "injusticia".[21]

Conchita se mostraba satisfecha de la manera en la que se le percibía, pues había resistido el castigo gracias a la formación "casi cruel en que voluntariamente me modelé". Sin embargo, en algunos momentos llegó a reconocer que vivía en una "aplastante agonía", pues el "amargo sabor de la hiel" no se borraba, así como tampoco las "huellas del dolor" grabadas en su alma con una gran profundidad. Su condena, las críticas de algunos católicos y las posteriores declaraciones de algunos

---

[21] María Concepción Acevedo, *op. cit.*, pp. 24, 30, 49, 51, 54-55, 192; Cuauhtémoc Fernández, *León Toral, no ha muerto*, México, editorial Mundo Nuevo, 1945, p. 77; Hernán Robleto, *Obregón-Toral. La madre Conchita*, México, ediciones Botas, 1935, p. 405. Fernández consideraba que la Madre fue sometida a un tratamiento indigno para su sexo y condición social. Una seguidora de la monja, María Luisa Peña, declaró que Conchita mostraba tan humildad que parecía "una santa".

mandatarios de la Iglesia que la consideraban una trastornada,[22] provocaron que la monja decayera en su ánimo motivo por el que sentía la "nostalgia de mi pequeñez", mi "impotencia en toda su plenitud", "soy (así lo siento) un astro pequeño que ha perdido su ruta, algo inútil para todos y para mí misma". Estas palabras reflejaban la derrota de un espíritu que sólo esperaba que en verdad existiera el cielo y que la dicha sin fin fuera una realidad, pues así Dios pagaría "con dicha y una plenitud de corazón sentida y gozada aquí y después eterna". Estas ideas mostraban que la monja se sentía derrotada y que no podía comprender las razones por las que los "suyos" la habían abandonado. Las acusaciones hechas en su contra por "cerebros juveniles sin nombre" y por "oscuros abandonados", provocaron que en su corazón se imprimieran "huellas profundas de dolor", el cual fue mitigado por aquellos a los que consideraba sus "enemigos". Conchita reconocía que los improperios le habían provocado "dolor", "amargura y tedio", pero a causa de su "fortaleza espiritual" había logrado mantener la ecuanimidad para soportar esas duras pruebas que se le presentaban.[23]

La Madre subrayaba que aunque en algunos momentos perdió la serenidad a causa de la ira. La mansedumbre y la reflexión le permitieron resistir la "inaudita crueldad" y los "odios inconcebibles" que la rodeaba. En un principio pensó en vengarse de quienes la calumniaban, pero tras desatarse una "titánica" lucha en su alma se dio cuenta que era mejor perdonar a sus "enemigos". Las "crueldades" e "injusticias" a las que se le sometió la ayudaron a descubrir "nuevos secretos" que se ocultaban en su alma, lo que le permitió fortalecer su espiritualidad. Por este

[22] Hernán Robleto, *op. cit*., pp. 358-359; Agustín Martínez, *No volverá a suceder*, México, s. p. i., 2000, p. 320, 323-324. El obispo de San Luis Potosí declaró el 5 de agosto de 1929 que la mentalidad de Conchita no era "normal" y en su familia existían varios casos de "enajenados mentales".

[23] María Concepción Acevedo, *op. cit*., pp. 30, 34, 36-37, 43-44, 79. Conchita consideraba que la Curia la había desconocido debido a dos hechos: sus interpretaciones místicas y a que en su casa se habían fraguado varias conspiraciones.

motivo, ella no se podía considerar una "víctima" de los hechos y estaba dispuesta a seguir sacrificándose por su patria y por los mexicanos, [24] situación que no disminuía el deseo de la monja de llegar al cielo, bien por medio del martirio o bien a través de un comportamiento santo. Su deseo no había sido trastocado y sólo esperaba que Dios recompensara los esfuerzos que realizó para que el movimiento cristero triunfara.

A manera de conclusión

Es interesante mencionar que son escasos los testimonios escritos de monjas contemporáneas, a diferencia de las de la época colonial que dejaron numerosos manuscritos producidos, sobre todo entre los siglos XVII y XVIII. Aunque ello no significa, sin embargo, que éstos no existan pues es probable que algunas religiosas hayan plasmado sus experiencias de vida, pero sus textos deben estar resguardados en las bibliotecas conventuales.[25] Es evidente que si Conchita no hubiera sido apresada y enjuiciada por el asesinato de Obregón, su historia no se habría hecho pública y no habríamos tenido acceso al pensamiento de una monja que no sólo se decía mística sino que se creía predestinada por Dios para cumplir con una misión. Es de destacar que la autobiografía de Conchita no se puede considerar moderna, pues en ella no se resalta la conciencia de singularidad y el derecho a ser diferente sino que, por el contrario, reproduce el modelo de las venerables novohispanas que exaltaban la imitación de los ideales cristianos y los designios de la providencia divina.[26] No es

[24] *Ibíd*. pp. 43-44, 51, 53, 73, 88.

[25] Antonio Rubial, "Hagiografía", p. 29. Rubial indica que con el proceso de secularización de la cultura occidental, la literatura hagiográfica perdió sustento y ya no se convirtió en un objeto de interés de los que se dedicaban al estudio del pasado.

[26] Doris Bieñko, *op. cit.* p. 37; Norma Guarneros, "El discurso perseguido o la palabra encarcelada: causas contra herejes y beatas del siglo XVIII novohispano" en Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Juárez (eds.), *Inquisición novohispana*, tomo II, México, UNAM, UAM-Azcapotzalco, 2000, pp. 299, 301.

extraño suponer que la Madre haya conocido algunas biografías de las venerables novohispanas y que la estructura de su texto sea deudora de este tipo de escritura. Paradigmático el deseo de Conchita de imitar la vida de los santos y el establecimiento de penitencias más severas, caminos que, desde su perspectiva, debían ayudarla a alcanzar la perfección de su vida espiritual y, por consiguiente, le debían asegurar un lugar en el cielo. Sin embargo, este ideal sería trastocado después de que se le vinculó con la muerte de Obregón y de que la Iglesia se deslindó de ella, lo cual constituyó un severo golpe del que la Madre no se logró reponer.

De la militancia al misterio: la celebración del cuarto centenario guadalupano en la Ciudad de México, 1931[1]

Matthew Butler
Universidad de Texas, Austin

Los historiadores del guadalupanismo se fijan poco en el cuarto centenario de 1931, tal vez porque se festejó en las sombras de la Cristiada y no logró calentar la vieja polémica sobre la historicidad de las apariciones.[2] Más bien, este aniversario dio lugar a conflictos más políticos que científicos, como leemos en una carta que recibió la Secretaría de Gobernación, a mediados del llamado "Año del Cuarto Centenario". El autor, Edmundo Peimbert —masón y anticlerical— se quejó de que en una casa céntrica de la ciudad se realizaran actos de culto público. Sobre todo, denunció que una imagen de la Guadalupana, colocada en un patio, llamara la atención piadosa de los transeúntes, "en especial a los ignorantes". Con tales devociones, el clero estaba "invadiendo" la capital y atrapando "más fanáticos para sus tenebrosas maquinaciones". De esta manera, profetizó Peimbert, la Guadalupana "servirá de pretexto para una próxima rebelión, como sirvió hace

[1] Quisiera agradecerles a Marco Pérez Iturbe y Cecilia Acuff su ayuda con la investigación, y a Berenise Bravo Rubio, Andrea Mutolo, y Franco Savarino.

[2] Ver Stafford Poole, *The Guadalupan Controversies* (Stanford: Stanford University Press, 2006), 110-114. David Brading, *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition across Five Centuries* (Cambridge: CUP, 2001), 317. Por cierto, se intentó provocar un debate (anti-)aparicionista: un anónimo volvió a publicar la notoria carta de Joaquín García Icazbalceta, en *La última palabra sobre la maravillosa aparición de la sma. Virgen de Guadalupe; folleto escrito y publicado por orden de S.S.I. el Sr. Arzobispo de México* (México, 1931); entre otros, el jesuita Eduardo Iglesias ofreció una apología en su *Juicio crítico de la carta de D. Joaquín García Icazbalceta y fuentes historicas de la misma. Fuentes históricas de la carta acerca del origin de Nuestra Señora Guadalupe de Méjico* (México, 1931).

pocos años el llamado Cristo Rey".[3] Esta visión anticlerical, que vio en el cuarto centenario una amenaza para el Estado y rara vez distinguió entre las distintas corrientes del catolicismo, nos remite a la clásica hipótesis del guadalupanismo como fuente de resistencia.[4] Sin embargo, como afirma Taylor, el guadalupanismo siempre ha sido multifacético, de acuerdo con su contexto histórico y ha servido no solamente como simple anti-estructura sino como ideología de legitimación.[5] Esta observación sobre la ambigüedad de la tradición guadalupana, nos ayudará a entender en sus tres dimensiones la celebración del cuarto aniversario en diciembre de 1931, que resultó ser un drama ritual complicado, como diría Turner, de carácter tanto religioso como político.[6] Dicho eso, la idea básica del centenario fue la resignificación ortodoxa del guadalupanismo como rechazo a las herejías modernas. A la vez, el culto serviría de apoyo dogmático de la autoridad eclesiástica y, a final de cuentas, reforzaría una línea romana. Este proceso de redefinición empezó 35 años atrás, durante la coronación de la Guadalupana en 1895, pero adquirió un carácter político diferente. La ambigüedad consiste en que el centenario revelaría una Iglesia más conciliadora hacia afuera, aunque bastante rigorista —hasta autoritaria y clericalista— hacia adentro.

Recordemos primero que tras los "arreglos" de junio de 1929, la jerarquía católica decidió, en buena medida, abandonar el campo social al gobierno de la Revolución; y que, si se retiró en

---

3 Archivo General de la Nación, Dirección General de Gobierno, Cultos Religiosos (en adelante AGN), 2.347(29)16351, Edmundo Peimbert a Gobernación, México, 10 de ago. de 1931.

4 Para las reacciones revolucionarias, ver Martaelena Negrete, *Relaciones entre la iglesia y el estado en México, 1930-1940* (México: El Colegio de México, 1988), 75-95.

5 William Taylor, "The Virgin of Guadalupe in New Spain: An Inquiry into the Social History of Marian Devotion," *American Ethnologist* 14, núm. 1 (1987): 9-33. Cf. Eric Wolf, "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol," *The Journal of American Folklore*, 71, núm. 279 (1958): 34-9.

6 Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca: Cornell University Press, 1974).

este terreno, fue siempre con la idea de avanzar en otro. Sobre todo, la Iglesia pretendió reestablecer un control férreo sobre su propia esfera, asegurando la posesión de su capital espiritual y del rebaño independientemente del Estado y por encima de un movimiento laico bronco que resolvió someter hasta descastarlo. La reducción del laicado militante —como fuente de conflictos tanto con la Revolución como la misma jerarquía—, y el avance de un catolicismo más clerical y piadoso fueron dos cambios importantes. En este contexto, la defensa de las apariciones guadalupanas se convirtió en la piedra de toque del dominio que la nueva élite eclesiástica pretendía ejercer sobre la Iglesia. Como veremos, el centenario de 1931 reflejó estos cambios en el sentido de que los laicos se orientaron hacia objetivos más litúrgicos, pero menos sociales, como ejemplo basta la remodelación de la Basílica de Guadalupe. También reveló una reconcentración del poder en la arquidiócesis de México como sede de la epifanía mexicana y nexo primordial con Roma.

Desde adentro, se pretendió que el centenario simbolizara la reintegración de los católicos mexicanos bajo el eje episcopal más identificado con Roma y los "arreglos," es decir, el nuevo Arzobispo Primado, Pascual Díaz Barreto (1929-1936), y el también nuevo delegado apostólico, Leopoldo Ruiz y Flores.[7] Aquí fue clave el ciclo de peregrinaciones diocesanas y de misas pontificales organizados a manera de homenaje colectivo a la Virgen, lo que le permitió al sector dominante del episcopado expresar una unidad jerárquica que en realidad no existía, como se ve claramente en las actas de las reuniones que celebraron los

[7] Sobre Díaz, ver Alberto María Carreño, *El Excmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Pascual Díaz y Barreto, arzobispo de México (homenajes póstumos)* (México: Victoria, 1936); idem., *Pastorales, edictos, y otros documentos del Excmo. y Rvmo. Sr. Dr. D. Pascual Díaz, arzobispo de México* (México: Victoria, 1938); idem., *El arzobispo de México Excmo. Sr. Dr. don Pascual Díaz y el conflicto religioso* (México: Ediciones Victoria, 1943). Ver también Eduardo J. Correa, *Pascual Díaz, S. J.: el arzobispo mártir* (México: Minerva, 1945).

obispos durante el centenario.[8] Como dijimos, el centenario también facilitó el esbozo de nuevas líneas pastorales al involucrar a los laicos en un proyecto de restauración piadosa, de carácter litúrgico y arquitectónico.[9] Aquí el elemento central fue la remodelación del santuario guadalupano, una obra costosísima que se hizo posible, en parte, gracias a la movilización de los laicos, entre ellos varios ex-directores de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR). La involución de esta militancia laica, expresada en la celebración de colectas parroquiales y en el adorno de espacios interiores, siempre bajo un rubro clerical, iba de acuerdo con la subordinación pos-cristera de los seglares en la Acción Católica Mexicana (ACM). Por cierto, esta organización se difundió en diciembre de 1929, mes en el que se anunciaron a los fieles las obras de reparación de la Basílica.[10] En fin, se quiso que el guadalupanismo fuera el bálsamo para sanar públicamente

---

8 En estas reuniones, se discutieron la incorporación de la ACJM y del Secretariado Social Mexicano en la Acción Católica, bajo estricta supervisión eclesiástica; la adopción del nuevo catecismo de Gasparri, secretario de Estado del Vaticano; el desmembramiento de la LNDLR; y qué hacer con los ligueros recalcitrantes, entre ellos Andrés Barquín y Ruiz, quien criticaba duramente a los arreglos en su revista *Palabra*. Se notó una gran tensión entre los prelados más apegados a Díaz y los pro-ligueros, sobre todo, Lara y Torres de Tacámbaro, quien, escribe el secretario, presentó "muy insistente oposición a las normas dadas a la Liga por el Exmo. Sr. Díaz, pareciéndole demasiado restrictivas, al igual que las dadas por el mismo Exmo. Sr. a la prensa católica". Lara también quiso prohibir a los católicos su ingreso al Partido Nacional Revolucionario. Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México, Fondo Pascual Díaz Barreto (en adelante AHAM), c. 67/exp. 1, "Actas de las cuatro sesiones celebradas en la Ciudad de México, por los Exmos. Sres. arzobispos y obispos de la República, reunidos con ocasión de las festividades del IVº centenario guadalupano, México, 13, 14, y 15 de dbre. de 1931". Para una visión general del conflicto entre ligueros y arreglistas, ver Negrete, *Relaciones*, 41-73.

9 Faltan estudios sobre estas cuestiones. Un buen ejemplo es Ariel Rodríguez Kuri, "La proscripción del aura. Arquitectura y política en la restauración de la Catedral de México, 1967-1971," *Historia Mexicana* 56, núm. 4 (2007): 1309-1391.

10 María Luisa Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958* (México: Universidad Iberoamericana, 2008).

una división en el seno de la jerarquía, y para untar un apostolado laico más reticente en los ámbitos social y cívico.

Hacia el exterior, el centenario postuló una Iglesia católica que, si ya cedía al Estado en estos terrenos, se hacía más fuerte dentro del fuero reducido del dogma y de la moral. En esta demarcación de esferas se enfatizó la defensa de la doctrina sembrada en suelo mexicano a raíz de las apariciones guadalupanas, y por ende la exaltación del clero como poseedor del dogma. El significado de las apariciones se interpretó de la manera más ortodoxa, como el rechazo tanto histórico como actual de las herejías y del "error". También se hizo hincapié en la catolicidad intrínseca de la nación mexicana, forjada en el cerro de Tepeyac. Como se predicó en muchísimos sermones durante el centenario, la Iglesia no iba a permitir que nadie les arrebatara a los mexicanos el "tesoro" de su fe, entendida como la doctrina administrada por los sacerdotes. Por un lado, esta depuración fue simplemente la prolongación de la coronación de 1895. A la vez, expresó la postura que asumía la Iglesia frente a la sociedad después de la Cristiada, en la que la jerarquía apostaba todo por defender su jurisdicción interna, asegurarse del grueso de los fieles, y garantizar la educación religiosa. El centenario de 1931, como la coronación de Cristo Rey en 1914, cuajaron en lenguaje simbólico del modelo de catolicismo que habría que imperar. Sólo que, en vez de la reconquista social, se vislumbraba en la semántica devocional de 1931 un periodo de centralización interna y de indoctrinación, es decir, una Iglesia introspectiva que daría menos problemas al gobierno.

Hay que decir aquí que la cúpula episcopal abrigaba esperanzas de que el gobierno mexicano, a cambio de este reajuste eclesiástico, pronto permitiera que se reformara la Constitución. Al menos las tenía cuando anunció el centenario, y cuando Díaz, rumbo a Roma, dio una entrevista en Nueva York en abril de 1931. En esta ocasión, Díaz dijo a la prensa que, en su parecer, la situación había mejorado desde los arreglos, y predominaba un espíritu cordial entre la Iglesia y el Estado. Del presidente Ortiz

Rubio, Díaz señaló que era un patriota que trabajaba para reunir a la "nación entera". En septiembre, se presentaría un memorándum al Congreso, pidiendo reformar la constitución y conceder la libertad educativa. Por otro lado, en una entrevista radiofónica, el delegado apostólico expresó su apoyo para la campaña de consumo nacional que promovía Ortiz Rubio, y el presidente lo felicitó por su patriotismo. Los conflictos religiosos en tres estados —Michoacán, Veracruz, y Tabasco— debían entenderse como locales.[11] Si no tomamos en cuenta este optimismo, la postura de Díaz, sumada a la de Ruiz y Flores acusa, tal vez, oportunismo.[12] Lo paradójico fue que aun su modelo de la Iglesia resultó ser demasiado fuerte para otros hombres del maximato; y su estreno provocó una nueva oleada de leyes anticlericales en el país.

El día de la Basílica

La idea de ofrecer al país una imagen de la verticalidad, unión y fuerza de la Iglesia nació a los pocos días de los arreglos de junio de 1929. Recién nombrado arzobispo, Díaz le comentó al abad de la Basílica, el también jalisciense Feliciano Cortés,[13] su

---

[11] Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México, Fondo Pascual Díaz Barreto (en adelante AHAM), c. 45/exp. 26, cable de prensa "Outlook for Church in Mexico improves, says Archbishop Díaz".

[12] Ya en diciembre de 1931, demasiado tarde, se sabía que *no* era el momento de pedir que se desataran las manos de la Iglesia. Volvemos a la reunión episcopal del 15 del mes: "Toca su turno al problema de las iniciativas tendientes a mejorar las condiciones de la Iglesia y conseguir su libertad… [habló] el Exmo. Sr. Arzobispo de Guadalajara, diciendo que trató este punto con el Sr. Presidente de la República, quien opinó ser absolutamente inútil cualquier esfuerzo que al respecto se hiciera en los actuales momentos". AHAM, c. 67/exp. 1, "Actas de las cuatro sesiones …".

[13] Nació en la Barca, Jal., en 1880; recibió la ordenación sacerdotal en 1904. Sirvió de párroco en Tlaquepaque y San Juan de los Lagos, y como secretario del arzobispo de Guadalajara, antes de recibir las bulas que lo nombraron abad en diciembre de 1924. Pedro J. Sánchez, *La basílica guadalupana y las fiestas del IV centenario de las apariciones de Nuestra Señora* (México, 1935), 40-3.

deseo de restaurar la Basílica con miras al centenario. Al presidir su primer cabildo en la Basílica, en octubre, ofreció escribir una carta al episcopado para unificar los criterios y conseguir fondos. Lo habrá hecho, porque en noviembre, el obispo de San Luis Potosí sugirió se organizara un día de la Basílica, "con el fin de conseguir los fondos necesarios para las reparaciones de la Basílica Nacional". Sugirió la cantidad de un peso por católico, con comités locales para realizar la colecta y una campaña de propaganda "hasta en los últimos ranchos". Así se cuidaría de no fastidiar a los fieles con pedidos constantes de dinero.[14] Se aceptó la idea y de pronto se nombró un Comité Central cuyo presidente honorífico era Díaz y el efectivo, Cortés. De los diez miembros, tres —el tesorero, Manuel León, y los señores prosecretario y subtesorero—, eran laicos, los demás eran canónigos de la Basílica. El comité se reunió por primera vez el 4 de diciembre, cuando llegó a la idea de vender bonos, llamados "certificados," para generar fondos y dar un "recuerdo de haber cooperado" a los fieles.[15] También se decidió formar una comisión para organizar delegaciones capitulares y enviarlas a las parroquias, donde establecerían subcomités encabezados por los párrocos.[16]

El proselitismo empezó el 12 de diciembre, a dos años del centenario, cuando se publicó una carta pastoral colectiva firmada por el delegado apostólico y el episcopado. En primer lugar, la carta subrayó la importancia dogmática de la aparición guadalupana, a fin de destacar el lugar que ocupaba la Iglesia mexicana dentro del catolicismo universal. Según la carta, en 1531 México había confirmado el dogma de la Maternidad Divina de María —definido en el Concilio de Efeso (431) como

---

[14] AHAM, c. 11/exp. 14, "Sugestiones para hacer una colecta general en favor de las obras de la Basílica Nacional Guadalupana, en un día determinado que será llamado 'Día de la Basílica Guadalupana,' " San Luis Potosí, 22 de nov. de 1929.

[15] Se vendían certificados de 25 y 50 centavos, y de a 1, 10, y 100 pesos.

[16] Antonio Pompa y Pompa, *Album del IV centenario guadalupano* (México: Insigne y Nacional Basílica de Santa María de Guadalupe, 1938), 196; Sánchez, *La basílica guadalupana*, 63-6.

respuesta a la herejía de Nestorio— , tal y como Francia confirmó el dogma de la Inmaculada Concepción en Lourdes. Por tal razón, la Guadalupana no era simplemente el "símbolo de nuestra raza," sino "como ella misma lo dijo, la siempre Virgen María, verdadera Madre de Dios". Sin embargo, el guadalupanismo tenía un significado especial para México, siendo "Madre de la Nación Mexicana" que nació de la conquista espiritual. El aniversario de la aparición guadalupana, como victoria providencial sobre el paganismo, tenía un significado extraordinario en esos tiempos y debía verse como "bálsamo divino para las miserias del pueblo mexicano", una ocasión para "acrecentar y hacer más sólida la devoción de los buenos, enfervorizar a los tibios, y llegar al corazón de los hijos descarriados". Para que dicho tributo fuera valioso, lo más importante fue, sobre todo, acercarse a los sacramentos.

> Ocasión propicia y dulcísima, amados hijos, es esta para que el amor y devoción a Santa María de Guadalupe haga renacer y vigorice la vida cristiana en toda la República. ¡Ojalá que el recuerdo del amor maternal de María para con sus pobrecitos hijos, los mexicanos, haga que los entendimientos acaten las enseñanzas de Jesucristo, y lejos de despreciar la fe y aceptar doctrinas contrarias a los dogmas de nuestra santa religión, todos sujeten sus entendimientos a lo que Dios ha revelado y adquieran o recuperen o acrecienten este tesoro divino … que todos lloremos y reparemos las ofensas públicas y privadas hechas contra Nuestro Divino Rey y Redentor, que la ley de Dios se observe en todas partes…

De esta manera, se pretendió que el cuarto centenario reforzara los lazos de comunión entre México y Roma, sirviera como exhortación sacramental después de tres años sin cultos, e impidiera que las costumbres religiosas se contagiaran del laicismo estatal por

medio de un agravio público. Finalmente, el episcopado acudió a los fieles para que dieran limosnas para reparar el templo.[17]

No obstante este manejo de significados religiosos, los organizadores de la campaña mostraban desconfianza mientras se acercaba el día de la gran colecta, que se fijó para el 25 de mayo de 1930. En teoría, en las semanas anteriores los canónigos comisionados se pondrían de acuerdo con los párrocos, para que éstos convocaran a los fieles y aquéllos formaran subcomités locales de acuerdo con listas de nombres proporcionados por los párrocos. Finalmente, se establecerían las fechas en las que los colectores entregarían lo recaudado a los subcomités, los cuales lo enviarían al tesorero del comité central. En la práctica, sin embargo, faltaban informes entusiastas mientras sobraban notas de cautela, lo que sugiere cierto desencanto laico aunado a los rigores de la crisis económica. En febrero, el secretario del comité central, el canónigo Cea, les recomendó a los párrocos que celebraran reuniones mensuales con los subcomités, y que hicieran mucha propaganda "para que con cariño sea aceptada la empresa", lo que hace sospechar que la aprobación no fuera tan automática.[18] "Con gran tristeza", dijo otro cura, "personalmente me he dado cuenta de que por la escasez de fondos han disminuido notablemente los trabajos en estos últimos días".[19] Otro, solicitó al obispo auxiliar, Maximino Ruiz y Flores, que viniera a predicar el día de la colecta, porque "así tendré mayor concurso de fieles", y tal vez pudiera cumplir la cuota fijada para su templo.[20] Un empresario ofreció vender "medallas benditas entre el pueblo católico," ya que serían más atractivos que los

[17] AHAM, c. 53/exp. 2, "Carta colectiva del episcopado mexicano sobre el cuarto centenario de la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe," 12 de dic. de 1929. Sánchez, *La basílica guadalupana*, 61-2.

[18] AHAM, c. 11/exp. 20, "Normas para el funcionamiento de los subcomités parroquiales," 27 de feb. de 1930.

[19] AHAM, c. 11/exp. 14, Pbro. J. Ma. Espinosa a Díaz, Guadalupe Hidalgo, 5 de abr. de 1930.

[20] AHAM, c. 11/exp. 14, Pbro. Hilario Morales a Díaz, México, 23 de oct. de 1930.

bonos, y donar el producto a la obra.[21] En los últimos días de la campaña, se colocaron cartelones publicitarios en los rotograbados de *Excélsior* y en los templos. Las imágenes acusaron la misma yuxtaposición que la carta pastoral de diciembre: a un lado de la Virgen de Guadalupe salió el rostro del arzobispo de México, con el lema "Hijos míos: nuestra Sma. Madre espera el obsequio que le haréis hoy en su día para las obras de su templo. Os bendigo cordialmente. Pascual Díaz, arzobispo de México". Aun con la bendición, sólo se colectó la cantidad de 22 mil 500 pesos,[22] lo que sugiere que la campaña estuvo lejos de lograr los resultados deseados. Los laicos —quinto eslabón, después del arzobispo, abad, canónigo, y párroco— no pudieron o no quisieron abonar tal y como se deseaba, por lo que la campaña fracasó como medida económica.

Sin embargo, la campaña probablemente se realizó más como un ejercicio de civismo católico, gestionado por el clero. Seis meses después, el abad Cortés le escribió a Díaz para decirle que desde el principio se sabía que las "entradas" serían insuficientes para la obra, por lo que un laico, Manuel León —tesorero del comité central— había hipotecado sus propiedades a fin de conseguir un crédito de 265 mil pesos. Aun así, la situación económica seguía siendo crítica, a tal grado que Cortés ya temía por la feliz conclusión de las obras. El crédito, tan difícil de conseguir ya que se requería un prestanombre laico, estaba casi agotado. Se habían gastado 300 mil pesos, pero se veía que el costo final sería de unos 1.4 millones. Como los gastos corrían a unos 15 o 20 mil pesos semanales, Cortés estaba a punto de suspender los trabajos. "¿Qué hacemos, Ilmo. Señor?", escribió:

> ¿suspendemos las obras? ¿dejamos perder la oportunidad mejor que se nos pudiera presentar, de mostrar a los

[21] AHAM, c. 11/exp. 14, Carlos González a Díaz, México, 28 de abr. de 1930.
[22] Sánchez, *La basílica guadalupana*, 70.

> enemigos de la Iglesia y al mundo entero la fuerza y vitalidad que aun tiene el pueblo católico de México manifestada con la realización de obras en verdad monumentales, si éstas se llevan a cabo en momentos de crisis tan aguda como la que atravesamos y en un breve lapso de tiempo?

Lo único era hacer "un nuevo llamamiento al pueblo mexicano", Cortés recomendó se pidiera una contribución individual de 20 centavos, lo que implicaría "un esfuerzo gigante de buena voluntad" para los fieles, ya que "las condiciones económicas del pueblo no podían ser más aflictivas". Sugirió que se formara otro comité, "asesorado en todo" por Díaz, para recaudar estos fondos.[23]

La respuesta de Díaz no se hizo esperar. El mismo mes de enero, mandó formar un comité de colecta, con una personalidad más laica, ya que el presidente fue Juan Lainé, ex-liguero. También se reclutó a otro ex-liguero, Luis G. Bustos, y a 1.200 señoritas, quienes recibieron, en conjunto, el encargo de visitar todos los hogares y hacer colectas a la salida de las misas.[24] Ahora la campaña se trasladó al país vecino. En noviembre de 1930, Lainé ya había realizado un viaje a los Estados Unidos a fin de explorar la posibilidad de que los mexicanos residentes allí contribuyeran con recursos. Llegó con cartas de presentación para los obispos de San Antonio, El Paso, Detroit, Los Ángeles y San Diego.[25] Regresó en marzo de 1931, cuando le encomendaron juntar sus esfuerzos con los del padre Carlos Heredia.[26] Mientras los laicos organizaban, Díaz les escribió a sus sacerdotes en un tono que revelaba cierta insatisfacción. El 14 de enero publicó una circular en la que fijó cuotas paralelas para el clero: 10 pesos

---

[23] AHAM, c. 11/exp. 14, Cortés a Díaz, Guadalupe, 31 de ene. de 1931.
[24] Sánchez, *La basílica guadalupana*, 76-7.
[25] AHAM, c. 11/exp. 14, Pascual Díaz a Juan Lainé y a los obispos Arthur Drossaerts, Anthony Schuler, Michael Gallagher, y John Cantwell, México, 27 de nov. de 1930.
[26] AHAM, c. 11/exp. 14, Díaz a Juan Lainé, México, 5 de mar. de 1931. Pompa y Pompa, *Album del IV centenario*, 205.

por párroco, 5 por cada vicario fijo o capellán, y 2 pesos para los demás sacerdotes. Estos sacrificios, concluyó la carta a manera de estímulo nada sutil, "serán tenidos muy en cuenta para los ascensos respectivos".[27] La circular leída en las misas en abril, dejó en claro que una de las "mayores preocupaciones" de Díaz, en el momento de irse a Roma,[28] fue la de las obras. Por consiguiente, pidió a los fieles cooperar con la cantidad de 50 centavos, o menos, "pero que ninguno quede sin contribuir".[29] De esta manera, se colectó la cantidad de 96.764 pesos, cinco veces más de lo que se había recogido por medio de los canónigos comisionados. Con esto se habían recaudado unos 404.264 pesos, tomando en cuenta el crédito obtenido por León, los 20.000 pesos que entregó Díaz al iniciar la campaña y la primera colecta. De nuevo se destacó la participación femenina. Al concluir la campaña, en diciembre, Lainé elogió a las mujeres, quienes habían entregado sus joyas de matrimonio para la causa. Tal vez con menos agrado hizo entrega a Díaz de un cuadro, tallado en madera, del delegado apostólico.[30]

Sin duda, las presiones económicas explican la comercialización del centenario a partir de la primavera, cuando se empezaron a vender muchos artículos y servicios bajo licencia. La tabacalera "El Águila" elaboró una marca de cigarros, *Basílica*, con el objeto de ayudar al comité de obras.[31] El *Guía Oficial del Peregrino Guadalupano* llevaba anuncios de la Cervecería Cuauhtémoc.[32] Una compañía turística quiso negociar la recomendación del arzobispo como guía oficial para los peregrinos.[33]

27 Sánchez, *La basílica guadalupana*, 66-7.

28 Se fue a Roma para asistir a una celebración del aniversario del *Rerum Novarum*, dejando dicho que la colecta debía "proseguirse hasta que se obtenga el éxito deseado". Regresó el 14 de julio. AHAM, c. 11/exp. 14, Díaz al comité organizador de la colecta, México, 11 de abr. de 1931.

29 AHAM, c. 57/exp. 72, circular, México, 13 de abr. de 1931.

30 Sánchez, *La basílica guadalupana*, 78-9.

31 AHAM, c. 11/exp. 14, Cía. "El Águila" a Díaz, México, 9 de dic. de 1931.

32 AHAM, c. 11/exp. 14, Cerv. Cuauhtémoc a Díaz, México, 9 de ene. de 1931.

33 AHAM, c. 11/exp. 14, Cía. de Guías a Díaz, México, 23 de nov. de 1931.

Se fabricaron placas conmemorativas plateadas para que los católicos las colocaran en las puertas de sus hogares.[34] Alguien más mandó hacer litografías rústicas "para las clases indígenas y menesterosas", con un precio de 10 o 15 centavos.[35]

Como era obligatorio se acuñaron medallones del centenario, "para que todo católico Mexicano... cooperar[a] con su óbolo". La publicidad nos muestra medallones de aluminio, bronce, e imitación plata, con un precio de uno a dos pesos. En el anverso, se veía un grabado de la Basílica y de la Virgen, y el lema guadalupano, "*Non fecit taliter omni nationi*". Estos objetos eran vendidos únicamente por los párrocos, quienes podían comprarlos con un descuento confidencial y, al revenderlos, abonar una pequeña cantidad para sus templos o para el centenario.[36] Este control del punto de venta permitió intensificar la oferta de los medallones, de acuerdo con las necesidades de las obras. En marzo de 1931, Cortés le escribió al delegado apostólico para que recomendara los medallones a los obispos "en vista de la grande urgencia de dinero en que nos encontramos para continuar las obras".[37]

Finalmente, son dignas de notarse las muchas obras que se publicaron para diseminar el centenario. La primera, el lujoso *Album histórico guadalupano* del padre Cuevas, vio luz en mayo de 1930, con un costo de 10 pesos. Tenía un carácter demasiado apologético, como si se temiera que el centenario recrudeciera el debate acerca de la historicidad de las apariciones. No obstante, en las palabras del autor, fue escrito "con la serenidad de quien está en posesión de la verdad", y con una serie de documentos históricos, por lo cual tendría que convencer a todos "los críticos serios".[38] Salieron después

---

[34] AHAM, c. 11/exp. 14, Joyería Rea a Díaz, México, jun. de 1931.

[35] AHAM, c. 11/exp. 14, S. M. Betanzos y Cía. a Díaz, Puebla, 27 de nov. de 1931; c. 45/exp. 5, "IV centenario guadalupano, 12 de diciembre de 1931".

[36] AHAM, c. 11/exp. 14, Federico de Palacio a Díaz, México, 18 de mar. de 1931.

[37] AHAM, c. 11/exp. 14, Cortés a Ruiz y Flores, México, 14 de mar. de 1931.

[38] AHAM, c. 56/exp. 22, Pbro. Mariano Cuevas a Díaz, México, 15 de feb. de 1931, para la cita. Poole, *Guadalupan Controversies*, 112-13, critica la obra. En Cuevas, leemos la siguiente afirmación: "Los hechos sobrenaturales, aunque

las apologías de Francisco Fernández del Castillo y Alfonso Junco, en 1931 y 1932 respectivamente,[39] aunque la más convincente fue la de Feliciano Velázquez, que se editó con el título de *La aparición de Santa María de Guadalupe*.[40] Luego vinieron los álbumes conmemorativos: dos sacerdotes, Agustín de la Cueva y José Cantú Corro, prepararon un *Album popular guadalupano del IV centenario*, con autógrafos y grabados de los prelados e historias;[41] Luis Riestra trabajó el *Album oficial guadalupano*, también con fotografías y firmas de los prelados.[42] Finalmente, se publicaron historias del centenario: la de Sánchez, editada en 1935, y todavía una obra de referencia indispensable; y la de Pompa y Pompa, que se publicó en 1938, año en el que se concluyeron las obras.[43] La publicación de obras siete años después del centenario confirma, en términos generales, lo antes dicho: las colectas sirvieron más para sugestionar un espíritu de unidad católica, y de esta manera consolidar la nueva cúpula episcopal, que para liquidar las obras, las cuales realmente se pagaron con la venta de artículos, la obtención de créditos, y la recaudación de limosnas a largo plazo.

---

de suyo más difíciles de conocerse, son sin embargo HECHOS HISTORICOS, y si estos hechos históricos son parte esencial o muy notable en la vida de un pueblo, el historiador... debe aceptarlos y narrarlos. No le es lícito prescindir de ellos… Equivalente de la incredulidad con respecto a las apariciones es la actitud de la gente que carece de verdadera alta escuela y consiste en exigir para las apariciones no ya sólo pruebas, sino pruebas evidenciales. Exigen que la calidad de la prueba esté en proporción con la magnitud del hecho en cuestión; esto es una perversión de la lógica historial, pues cuando hay pruebas racionales para creer, aunque los hechos no se vean ni tengamos certeza ni metafísica ni aun física de los hechos, éstos deben ser creídos siempre que no repugnan a la posibilidad". Pbro. Mariano Cuevas, *Album histórico guadalupano del IV centenario* (México: Escuela Tipográfica Salesiana, 1930), 7-9.

[39] Francisco Fernández del Castillo, *México y la guadalupana: cuatro siglos de culto a la patrona de América* (México, 1931); Alfonso Junco, *Un radical problema guadalupano* (México: Academia Mejicana de Nuestra Señora de Guadalupe, 1932).

[40] AHAM, c. 36/exp. 36, "La aparición de Santa María de Guadalupe", volante s/f.

[41] AHAM, c. 11/exp. 14, Pbros. Agustín de la Cueva y J. Cantú Corro a Díaz, México, 9 de abr. de 1931.

[42] AHAM, c. 11/exp. 14, Luis Riestra a Díaz, México, 2 de sept. de 1931.

[43] Ver las notas 13 y 15.

La obras de remodelación

Las obras de remodelación evocaron una Iglesia introspectiva y más preocupada por defender los últimos reductos de la fe que salir de ellos. Con todo, las obras confiadas al arquitecto Luis Olvera fueron extensivas e impresionantes: cambiaron sustancialmente el interior de la Basílica. El cambio principal consistió en derribar los apoyos que formaban el coro de canónigos y pasar el altar de la Virgen hasta el ábside, para abrir visualmente el edificio. También se mandó remover el pasillo que comunicaba el ábside con el transcoro, para dar mayor extensión al presbiterio. Las obras empezaron el 2 de diciembre de 1929, cuando se dividió la Basílica en dos por medio de un lomo, dejando una parte libre para el culto (allí quedó la imagen de la Virgen en un altar provisional) mientras se trabajaba en la otra parte. Al día siguiente, los obreros empezaron a derribar las bóvedas del coro y del ábside y a sacar 110 toneladas de mampostería de los cimientos y la cripta, trabajo que duró hasta el 26 de junio de 1930, cuando se inició la remodelación. En esta segunda fase se reforzaron los cimientos y se erigieron columnas de cantería para sostener las nuevas bóvedas de ladrillería que cubrirían una superficie de 1200 metros. La mano de obra provino de varias fuentes, entre ellas la Unión de Albañiles y Materialistas Católicas y de varios pueblos y ranchos.[44]

El efecto que produjo la obra en los peregrinos fue dramático. Según *Excélsior*, el católico que veía por primera vez el santuario remodelado quedaba conmovido por la "composición preciosa" y recibiría:

> una impresión de sorpresa y majestad conforme avanza hacia el interior del recinto sagrado, el que, además

[44] Sánchez, *La basílica guadalupana*, 16-21.

> de haber permitido un mayor cupo para los fieles, permite ahora un dominio visual completo del altar mayor, desde cualquier punto en que se coloque la persona.

En conjunto, "además de la sensación de belleza, [daba] una suntuosidad no igualada hasta ahora en ninguno de nuestros templos".[45] La redecoración del inmueble consistió en cambiar los vitrales por otros más estéticos que describían la vida de María. Se introdujo también un púlpito de mármol y cuatro confesionarios con chambres y puertas de bronce; dos órganos de coro nacionales, que se instalaron en los transeptos;[46] y un órgano grande importado, de marca Wurlitzer, que se instaló en noviembre de 1931 a un costo de 51.000 pesos.[47] Además, se mandó hacer un cuadro grande, hecho por el pintor Juan Fabregat, que representó el acto de entrega del breve pontificio de León XIII concediendo la coronación guadalupana (1895). En la imagen aparecieron una serie de eclesiásticos en actitud solemne, entre ellos Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, Próspero Alarcón y Sánchez, y José Mora y del Río.

La obra maestra, sin embargo, se reservó para la cúpula, donde se colocó una historia sagrada hecha de mosaicos venecianos, "de estilo renacimiento, rico en el movimiento de las líneas", según Sánchez. En su conjunto, y por insistencia del arzobispo Díaz, el mosaico expresó visualmente la interpretación oficial del guadalupanismo como vencedor providencial de la herejía. Para rematar esta visión ortodoxa, el abad Cortés insistió en que los dibujos se parecieran a los de San Pedro. Para el espectador, el efecto estético se concentraba en los dibujos interiores de la cúpula, que representaban, en serie, la aparición de la Virgen de

---

[45] "Grande y solemne fue la ceremonia guadalupana," *Excélsior*, 2 de dic. de 1931.
[46] AHAM, c. 11/exp. 14, contrato para la construcción de un órgano de coro, s/f.
[47] La suspensión de los cultos a partir de 1931 imposibilitó que se empezara a liquidar el adeudo hasta 1933. AHAM, c. 11/exp. 14, Rudolph Wurlitzer Mfg. Co. a Pascual Díaz, Tonawanda, 5 de feb. de 1932.

Guadalupe, la abolición de la idolatría y la conversión de los indígenas. En primer lugar, aparecieron coros de ángeles con las alas extendidas, enmarcados por el Popocatépetl y el Iztaccíhuatl, ambos cubiertos de nieve y sembrados de magueyes, órganos, y nopales, "dando toda la impresión de la entonces desolada región de Anáhuac, sumida en la idolatría". En otro gajo de la cúpula, dice Sánchez, una legión de ángeles con hachas ardientes destruía los ídolos sacados de las pirámides de Teotihuacan; vino después la aparición de la Guadalupana y a sus pies la Catedral de México, "sobre la que llueven rosas simbólicas". Los últimos dibujos describieron una cruz que irradiaba los resplandores del Espíritu Santo sobre los primeros misioneros y un águila que, desde lo alto, contemplaba como los indígenas se postraban y adoraban el Creador. En las pechinas de la cúpula y bóveda, aparecen los cuatro Evangelistas y 16 profetas.[48]

Si la arquitectura creó una relación equitativa entre la Virgen y los fieles, los adornos enfatizaron los esplendores del culto sacerdotal. Los mosaicos, mientras tanto, inculcaron una concepción ortodoxa cuando no clerical, de las apariciones, hasta convertir las rosas que tradicionalmente aparecieron en el ayate de Juan Diego en una lluvia de bendiciones para la diócesis. Cuando la Basílica se volvió a abrir —la sagrada imagen se trasladó al altar mayor en noviembre de 1931—, las obras se completaron con gente. Al menos el corresponsal de *Excélsior* entendió que se trataba de crear un orden cósmico con acentuada verticalidad, el que integraba cielo y tierra, clero y fieles:

> Los ángeles, los arcángeles, las dominaciones, las potestades, los santos misioneros, arriba en los mosaicos y los vitrales, entre el azul y el oro aéreos; y abajo, los prelados, los pueblos, los caciques, las manos y los

[48] Sánchez, *La basílica guadalupana*, 21-30. Pompa y Pompa, *Album del IV centenario*, 200-2.

ojos mortales, los labios que dicen el canto y se callan en la genuflexión.[49]

Sin tanta didáctica, pero con menos gusto, en junio de 1931 se aprobó una obra superflua: un reloj "con sonería", cuya campana imitaría el Big Ben londiniense al marcar las horas y tocaría, al dar las medias y cuartos de hora, las melodías guadalupanas *No, nunca te alejes* y *Mejicanos, volad presurosos*. Este proyecto estaría a cargo del "Clero de toda la Nación," que debía enviar 5 pesos antes del 12 de octubre, fiesta de la Maternidad Divina de María.[50] Con este fin, el padre de la Cueva —un rival del padre Cuevas en su afán de lucir a la hora del centenario—, imprimió varias excitativas, en las que alababa el entusiasmo de los contribuyentes y publicaba sus nombres para estimular a los demás.[51]

El cuarto centenario guadalupano

Respecto a los cultos, todo un ciclo de peregrinaciones empezó el 12 de diciembre de 1930 al declararse abierto el año del cuarto centenario.[52] El ritmo de estas peregrinaciones se aceleró durante el curso de 1931, hasta llegar al punto climático del

[49] "Bajo las naves de la Basílica, que rutilaba como un gran relicario, las muchedumbres asistieron a ceremonias religiosas de gran esplendor," *Excélsior*, 13 de dic. de 1931.

[50] AHAM, c. 57/exp. 7, circular, México, 25 de jun. de 1931.

[51] AHAM, c. 36/exp. 36, "Boletín informativo acerca de la colecta que se está llevando a cabo entre el V. clero secular y regular de la República para la compra de un reloj con sonería, que será obsequiado a la I. y N. Basílica de Guadalupe con ocasión del IV centenario", México, 1 de ago. de 1931. C. 66/exp. 40, Pbro. Agustín de la Cueva al clero, México, 23 de jun. de 1931. El reloj se instaló hasta 1932, Pompa y Pompa, *Album del IV centenario*, 205.

[52] En agosto de 1930, se formó un comité para promover y coordinar las peregrinaciones nacionales e internacionales. AHAM, c. 11/exp. 14, Comité Ejecutivo Oficial de Peregrinaciones Guadalupanas al Comité Central, México, 30 de ago. de 1930.

centenario. Los primeros peregrinos fueron unos 300 fieles de Mexicalzingo, Puebla —llegaron el 14 de diciembre de 1930— y pronto empezaron a llegar miembros de las asociaciones piadosas, los gremios, los pueblos, y de las naciones vecinas. Una peregrinación de señores, efectuada el 30 de agosto de 1931, llevó a 5 mil personas a Tepeyac. Se destacaron, sobre todo, las romerías diocesanas de cada mes: empezaron Zamora, Tulancingo, Tabasco, y Chihuahua (diciembre de 1930); luego vinieron Guadalajara y México (enero de 1931); Tacámbaro, Guadalajara, y Puebla (febrero); Colima (marzo) Puebla, Guadalajara, Chiapas, Guanajuato, y Huajuapan (abril); Guadalajara, Oaxaca, Cuernavaca, Michoacán, y Tepic (mayo); Guadalajara y Yucatán (junio); Querétaro, Durango, Tehuantepec, y Sonora (julio); Tamaulipas (agosto); y México (septiembre). En octubre, cuando debió reconocerse que las obras no se iban a terminar a tiempo, las romerías fueron suspendidas porque la Basílica desapareció en una nube de pólvora y ruido mientras se deshacían los andamios y arreglaba el pavimento.[53] Lo más interesante fue la clara sobre-representación de las diócesis "cristeras" —es decir, las diócesis con mayor incidencia de rebeliones cristeras—, que nos remite a la idea de una reintegración del catolicismo mexicano. Cuatro veces llegaron peregrinaciones de la sede de Guadalajara y tres veces vino gente del estado de Michoacán, así como delegaciones diocesanas del Bajío (Querétaro), la costa del Pacífico (Nayarit, Tepic), y el norte (Durango). También es probable que éstas se interrumpieran en octubre, a fin de dar mayor lucidez a la celebración de la Maternidad Divina de María que caería el día 22. En este sentido, una circular de junio de 1931 exhortó al clero que procurara "con el mayor celo la celebración del XVº Centenario del Santo Concilio de Efeso"; era una asamblea que, "al condenar las herejías de Nestorio, definió el dogma de la Ma-

---

53 Sánchez, *La basílica guadalupana*, 86-112. AHAM, c. 8/exp. 59, circular, 26 de nov. de 1930.

ternidad Divina de María", que se confirmó en Tepeyac cuando la Virgen de Guadalupe mostró su amor al pueblo mexicano y pronunció la frase siguiente: "Yo soy la siempre Virgen María, madre del verdadero Dios",[54] El 12 de octubre de 1931 se concedió a las diócesis mexicanas la facultad de celebrar la fiesta de la Maternidad de María con misa, oficios y rito doble mayor. En un día de su elección, los obispos pudieron dar la bendición papal a sus fieles.[55]

Finalmente, se llegó al ciclo de diciembre que se dio a conocer en una carta publicada por el arzobispo Díaz en noviembre. Tras subrayar su devoción personal a la Virgen, abogó por la historicidad de las apariciones a partir de la tradición ("argumento histórico, cierto e indestructible") y de documentos que remontaban "hasta la fecha del prodigio". El significado de las apariciones, en la historia y en esa actualidad, no podía ser más claro, ya que el guadalupanismo fue el agente civilizador que forjó la mexicanidad en la "unidad de la fe". María creó un pueblo donde antes existían tribus bárbaras y, desde allí, "la raíz de todas nuestras amarguras ha sido siempre el intento de arrancar a México de los brazos amorosísimos de su Nuestra Madre". Como "lejos de Ella, no encontramos sino la desgracia, la guerra, la angustia, el empobrecimiento, la degradación, y la ruina", había que acudir a María en búsqueda de la unión y del remedio de "las angustias sin cuento que las conciencias sufren, y los males gravísimos que amenazan la sociedad", Díaz enumeró después los males más graves y exigió una reparación nacional:

> Desagraviemos a Dios, pidiendo perdón y haciendo penitencia por los pecados personales y públicos. Que desaparezca el sensualismo de la vida, la inmodestia, la impureza de las costumbres, el espíritu mundano y enemigo de Dios,

[54] AHAM, c. 57/exp. 76, circular, México, 5 de jun. de 1931.
[55] AHAM, c. 57/exp. 62, circular, México, 12 de ene. de 1931.

> la soberbia de los entendimientos, la desunión de las voluntades, la apatía en cumplir los deberes cívicos, el desacato a las autoridades, la impiedad en las costumbres y en las palabras, la negación práctica de la moral cristiana, las ofensas a la santidad del matrimonio, las injurias a Jesucristo y a su Iglesia. Luzcan de hoy en adelante en nuestra vida las virtudes cristianas; esa fe sencilla, viva, fervorosa, dócil que Nuestro Señor pedía y exigía… dar a Dios el lugar como a Supremo Señor le corresponde en la vida privada, en la familia, en la sociedad, en la enseñanza, en las instituciones y manifestaciones todas de la vida. Reparemos con actos de penitencia y desagravio las gravísimas injurias nacionales y las violaciones de los derechos de Dios y de Jesucristo. Practiquemos sincera y fervorosamente los preceptos del Evangelio, en especial los que se refieren al perdón y al amor de nuestros enemigos.

Si así se hiciera, los mexicanos podrían pedirle a María que repitiera "ese estupendo milagro del orden moral, haciendo de esta sociedad que derrumba empujada por el vendaval desatado por la impiedad, de la lujuria, y de la soberbia, una sociedad cristiana, en la que los mexicanos logremos el mayor de nuestros ideales".[56] De nuevo, está clarísima la movilización del fervor guadalupano al servicio de un proyecto puritano del clero. Notemos, también, las palabras de reconciliación, o de abierto apoyo, para las autoridades. Se dibuja una Iglesia como repositorio moral y de la fe, regidora de la vida cristiana, a lado de un gobierno no perseguidor que abriría espacios para la Iglesia.

Una semana después, se publicó el programa oficial del centenario. El programa precisó que el 1 de diciembre, Díaz rea-

56 AHAM, c. 51/exp. 1, "Carta pastoral que con motivo de la celebración del IV centenario de las apariciones de Santa María de Guadalupe, dirige a sus diocesanos el Excmo. y Revmo. Sr. Arzobispo de México, Dr. D. Pascual Díaz", México, 12 de nov. de 1931.

lizaría una "bendición solemne" de las obras. El día siguiente, miércoles 2 de diciembre, diversos obispos consagrarían los nuevos altares; el día 3, se reanudarían los servicios corales y el 4 empezaría un "suntuoso novenario" que incluiría peregrinaciones matutinas y nocturnas, comuniones generales, misas, vigilias nocturnas, ejercicios espirituales, sermones, y "fiestas de los naturales". Cada día, hasta el día 10, le tocaría a una arquidiócesis la peregrinación y a una parroquia indígena su fiesta. Era notable que la peregrinación de Guadalajara coincidiría con la celebración de las primeras apariciones guadalupanas el día 9.[57] El día 11 habría un cambio. Ese día las naciones latinoamericanas mandaron a sus delegaciones diplomáticas a rendir honores, a lado de los "naturales" de Xochimilco. En su totalidad, las peregrinaciones y las fiestas, simbólicamente, esbozaron e integraron la nación mexicana en su dimensión eclesiástica e indígena. La belicosa Guadalajara serviría de primer testigo acerca de la aparición guadalupana en el contexto del centenario. El día 12 le tocaría a la arquidiócesis de México. Al amanecer, los fieles recitarían una "piadosa aspiración" en honor a la Virgen; a las 11, Díaz oficiaría una misa pontifical, con asistencia de todos los prelados mexicanos y representantes "de las principales razas del país," y se haría la renovación del juramento del patronato de la Virgen de Guadalupe.[58] Por rescripto papal, se concedió indulgencia plenaria a los que, confesados, peregrinaran a la Basílica el día del aniversario; se concedieron indulgencias menores a los

---

[57] El día 4 habría la primera peregrinación, de Puebla, con la fiesta de Coyoacán; luego vendrían la arquidiócesis de Monterrey y los "naturales" de Tlalpan (sábado 5); Yucatán y Tacuba (domingo 6); Durango y Mixcoac (lunes 7); y Oaxaca e Ixtacalco (martes 8). El 9 de diciembre, día de las dos primeras apariciones guadalupanas, le tocaría a la arquidiócesis de Guadalajara y la parroquia de Ixtapalapa; y el día 10, cuando habría una gran peregrinación del clero mexicano desde la capital hasta Tepeyac, le tocó a la arquidiócesis de Michoacán y al pueblo de Azcapotzalco.

[58] AHAM, c. 58/exp. 25, "Programa oficial de las solemnidades del IV centenario guadalupano en el mes de diciembre," *Boletín Oficial del IV Centenario Guadalupano*, 20 de nov. de 1931. Sánchez, *La basílica guadalupana*, 140-4.

que rezaran una novena o visitaran templos donde se guardaba una imagen de la guadalupana. Para garantizar que grandes multitudes visitarían la Basílica el día 12, las misas que debían celebrarse en los templos arquidiocesanos del Distrito Federal se postergaron un día, y las que se iban a celebrar fuera del distrito se fijaron para el 12 de enero de 1932.[59]

Desde el día 5 hasta el 10, finalmente, se llevaría a cabo en la Catedral un Congreso Nacional Guadalupano, con sesiones de estudio y particulares para el clero, los directores eclesiásticos de asociaciones laicas, y los miembros de las congregaciones masculinas y femeninas. A partir del día 13 de diciembre, hasta concluir el mes, habría solemnes funciones celebradas por las órdenes religiosas y las congregaciones piadosas y sociales, que también irían en paralelo con el ciclo de fiestas de los naturales. Durante todo el mes, los fieles deberían iluminar sus casas y el día 12 adornar las calles.[60]

El centenario fue exitoso, aunque menos de lo que habían sido las romerías en nombre de Cristo Rey durante la Cristiada, eventos que típicamente atrajeron a 200.000 personas. Pero sin duda la Basílica fue mucho más concurrida que lo normal. Todos los días la Villa se llenaba de peregrinos, dijo *Excélsior*, quienes al llegar se apresuraban a arrodillarse ante la imagen o subir a la capilla del Pocito, “en donde el manantial de aguas sulfurosas continúa pregonando la taumaturgia celestial”. La plaza de Guadalupe hervía de peregrinos y de vendedores de reliquias, ceras, y gorditas, señaló *Excélsior*, pero prevaleció un espíritu de gran tranquilidad y orden, sin contar algunos vecinos abusivos que pretendieron cobrar a los peregrinos sumas exorbitantes

[59] AHAM, c. 45/exp. 10, “Insigne y Nacional Basílica de Sta. María de Guadalupe. Indulgencias concedidas benignamente por los sumos Pontífices a todos los fieles que visitan la Basílica y asistan a los piadosos cultos que, con el favor de Dios, van a celebrarse durante el mes de diciembre…” México, 1931; c. 18/exp. 9, circular, México, 6 de nov. de 1931.

[60] AHAM, c. 58/exp. 25, “Programa oficial …”.

para desayunos de "mole de guajalote y prosaicos frijolitos".[61] Más allá de estas actividades profanas, en su conjunto, el ciclo de eventos construía una visión ordenada y centralizada de la sociedad católica, bajo el patronato de María y la gestión del clero, configurada alrededor de los personajes claves de Díaz y de Ruiz y Flores. La bendición de las obras, por ejemplo, fue suntuosa, ya que aquel día (1 de diciembre) se llevó en procesión una corona de oro —fabricada en París en 1895 para la coronación pontificia— para después colocarla encima de la Virgen. Siete mil fieles vinieron a depositar ante la imagen coronada sus ofrendas florales y lámparas votivas. En el punto climático de la ceremonia, cuando dos sacerdotes subieron escaleras de madera para coronar a la imagen, brotaron vivas a la Virgen, a México, y a Cristo Rey, por lo cual, según *Excélsior*, "puede decirse que la fiesta… era una fiesta patriótica en todo su esplendor". Para el rito de la bendición, Díaz echó agua bendita sobre los muros mientras el coro cantaba el *Ecce sacerdos magnus*.[62] El día 2, Díaz, Ruiz y Flores, y otros prelados hicieron la bendición de los altares, empleándose una mezcla de vino, ceniza, sal, y agua para el rito. El día 3, al reanudarse los servicios corales, Ruiz y Flores afirmó que mientras otras naciones podían ufanarse de su poder, México con su Guadalupe podía "parodiar las palabras del rey David, al hablar del pueblo escogido".[63]

En otros días se enfatizó la fe sencilla de los indígenas —entendiéndose por "natural" el grueso de los fieles rurales— y la necesidad que tenían de recibir una instrucción religiosa que rematara la evangelización histórica. En fin, se diseminó la imagen de una grey piadosa, pero de una cultura católica bárbara e incompleta, por lo que se justificaba la intervención clerical. El día 4, bailaron los danzantes de Coyoacán, sus caras cubiertas con "máscaras

---

[61] "Más de ocho mil peregrinos vienen a pie desde Morelia para honrar a la Virgen guadalupana el día diez", *Excélsior*, 7 de dic. de 1931.

[62] "Grandiosa y solemne fue la ceremonia guadalupana," *Excélsior*, 2 de dic. de 1931.

[63] Sánchez, *La basílica guadalupana*, 117-19.

grotescas", lo que hizo un fuerte contraste con los 3 mil peregrinos que aquel día llegaron de la ciudad de Puebla con "singular devoción".[64] El día 8, entre el ruido de un "regocijo precortesiano" de chirimías y tambores, Monseñor Campos y Ángeles subió al púlpito y dijo que daba lástima ver los templos desiertos en Oaxaca; igual sensación producía oír como los hombres protestaban cuando sus mujeres los querían llevar a misa o enseñar el catecismo a los hijos. Era de esperarse una nueva oleada de vocaciones para completar la obra civilizadora de Fray Lucero.[65] El día 10, la prensa describió cómo unos "aborígenes" tarascos de Janitzio y Uruapan y varios caciques huicholes, con sus bastones de gobierno a la mano, veneraban a la Virgen con una música "ora extraña, ora primitiva, pero impregnada siempre en un sentimiento de melancolía ancestral". En su homilía, el obispo de Zamora, exaltó a los sacerdotes, encabezados por Plancarte y Labastida, quienes habían predicado la sana doctrina mariana entre los indígenas.[66]

En otras ocasiones, se destacó la incorporación en la nueva jerarquía de prelados y sacerdotes cuyas simpatías hacia los cristeros eran conocidas. El día 7, por ejemplo, cuando llegó una peregrinación del noroeste, ofició en la misa pontifical José María González Valencia, arzobispo de Durango y el prelado "más joven y elegante", según la prensa. El sermón estuvo a cargo del presbítero David Ramírez, secretario de aquél, quien evocó —como si aludiera a Calles— "a los dominadores de los hombres, a Ramsés el egipcio, Nabucodonosor el babilónico, Ciro el persa, y luego los romanos, los normandos, Atila, [y] Genghis-Khan", Al citar estos temibles conquistadores, Ramírez subrayó la excepcionalidad histórica de México, ya que la verdadera conquista se había logrado no por medio de las armas sino suavemente,

---

[64] "Los naturales de Coyoacán hicieron ayer una fiesta a la Virgen india," *Excélsior*, 5 de dic. de 1931.

[65] "Otra imponente ceremonia pontifical se celebró en la Basílica de Guadalupe: los hijos de Oaxaca asistieron ayer en masa al templo", *Excélsior*, 9 de dic. de 1931.

[66] "Canciones y danzas típicas en honor a la Virgen", *Excélsior*, 11 de dic. de 1931.

por medio del corazón de María. La creación de la nación mexicana no podía explicarse de acuerdo con las leyes de Spencer y Comte, en términos de la batalla, sino por referencia a la suave predilección de María. En su peroración, Ramírez les pidió a sus compatriotas apegarse a esta verdad. Le pidió a María que derrotara el nuevo paganismo —implícitamente nacido de la trilogía histórica de Insurgencia, Reforma, y Revolución— y repitiera la "epifanía del Tepeyac", es decir, que restaurara la mexicanidad en su plenitud católica. Como lo dijo Ramírez,

> Vuelve a realizar el milagro de la triple resurrección en tu pueblo, que ha sido tres veces defraudado. Vuelve a poner tu imagen en la tilma de nuestros corazones dormidos.[67]

Esta crítica amordazada del régimen, escondida entre complicadas figuras retóricas, a fondo reflejó la creciente integración, aunque bajo protesta, del ala episcopal más radical en la estructura que presidían Díaz y Ruiz y Flores. Semejante incorporación se vio el día 9, en el que se celebraron una peregrinación de Guadalajara y unos cultos especiales en honor a las primeras dos apariciones guadalupanas. Aquel día la prensa reportó un ambiente de feria: repiques de campana, fuegos artificiales, y una misa especial en la capilla del Cerrito, asediada por peregrinos desde la madrugada por creerla el sitio de las apariciones. Abajo, en la Basílica, para evocar la aparición, se descubrió la imagen ante una multitud. La prensa hizo hincapié en la gran muestra de disciplina que dio el clero tapatío: entre los peregrinos jaliscienses se contaron 250 sacerdotes, entre párrocos y demás clérigos. La misa pontifical, en la que ofició el intransigente arzobispo Orozco y Jiménez en presencia de Díaz y de Ruiz y Flores, a decir de *Excélsior* fue "de las más fulgurantes que hemos presenciado

---

[67] "El presbítero D. David G. Ramírez, de la catedral de Durango, produjo un bello sermón en la ceremonia matutina," *Excélsior*, 8 de dic. de 1931.

en este cuarto centenario", con una gran asistencia. La única señal de inconformidad, tal vez, se dio durante la liturgia, cuando Orozco decidió ponerse una mitra "de nota singular," alusiva a la causa cristera, ya que "en las dos caras tenía las imágenes de los Sagrados Corazones de María y de Jesús".[68] De nuevo, la protesta no salió de un plan simbólico.

Llegó el día del cuarto centenario, 12 de diciembre, y con ello, unos 50 mil peregrinos que venían a pie desde Peralvillo o en los trenes eléctricos, repletos desde el amanecer. A las puertas de la Basílica, se dieron algunas contusiones y hasta golpes cuando la multitud pugnó por entrar, pero en general la policía aplaudió al público. Según *Excélsior*, se ofreció "la fiesta de las fiestas" y "la misa de las misas": se repartieron comuniones entre las 4 y 8 de la mañana, cuando empezó a llegar el cuerpo diplomático y demás personajes importantes, quienes se sentaron en las primeras filas a la derecha del altar. A la izquierda se asentaron, sobre "una plataforma *ad hoc*", los representantes de los indígenas, con unas "auténticas" tehuanas "luciendo sus hechizos y bizarría," los caciques huicholes, cuatro "doncellas nobles", y un anciano de 104 años llamado Ildefonso García. Los más llevaban los símbolos y la indumentaria "que puntualizan los códices", dijo *Excélsior*, "mantas preciosamente labradas y escudos y armas de guerra".[69] Finalmente, desfilaron el episcopado, los cabildos, y las órdenes religiosas.

Procedió la misa, en la que ofició el arzobispo Díaz, aunque lo más brillante fue el sermón ofrecido por el obispo Luis María Martínez, auxiliar de Michoacán y "uno de los primeros oradores sagrados de la América Latina", de acuerdo con la prensa. No hizo más que repetir la significación patriota y ortodoxa del guadalupanismo, sólo que lo hizo con más estilo literario e impacto emocional. Primero, Martínez describió las apariciones guadalupanas como una "realidad viviente

[68] "A la arquidiócesis de Guadalajara tocó ayer la fiesta en la Villa," *Excélsior*, 10 de dic. de 1931.

[69] "Bajo las naves de la Basílica, que rutilaba como un gran relicario, las muchedumbres asistieron a ceremonias religiosas de gran esplendor", *Excélsior*, 13 de dic. de 1931.

y feliz", no sujeta a los tiempos, ya que fue el guadalupanismo lo que selló para siempre el carácter espiritual de la identidad mexicana. La Madre de Dios, al poner en el ayate del indio Juan Diego las rosas fragrantes, "forjó el alma de nuestra patria y de nuestra raza", dijo: nada ni nadie podía arrancar jamás este divino tesoro del cuerpo nacional. La historia de las naciones, prosiguió, consistió en un parte material, como lo eran la multiplicación de las familias, las peregrinaciones de las tribus, las guerras, y las revoluciones que cambiaban la faz de la tierra. Pero existía también un segundo "principio inmaterial y fecundo", lo que daba unidad a los pueblos y que para Martínez constituía el alma de la nación y, en el caso mexicano, de la raza. Fue María quien, con un "soplo vital", completó la figura humana mexicana al darle su espíritu católico y mestizo. Concluyó el prelado:

> Nuestra historia es el desarrollo secular del germen depositado por María en el corazón de nuestra raza, la sinfonía grandiosa que en todos sus tiempos, móviles y multiformes, guarda la unidad del tema de amor iniciado en Tepeyac.

El centenario, por ende, significaba la renovación del idilio anunciado en 1531, en el que María pidió un templo como símbolo de su amor para México. El templo expresaba monumentalmente el continuo diálogo entre mexicanidad y catolicismo. El amor de los mexicanos para María, dijo Martínez, era como la Basílica misma: siempre en vías de construcción, siempre nuevo, y que nunca se consumaba.[70] Según *Excélsior* la palabra de Martínez era conmovedora al dar con una metáfora adecuada para la ocasión: "fulge como si en ella se encendieran los carbones que ardieron en labios de Isaías".[71]

---

[70] "Sermón predicado la mañana del 12 de diciembre de 1931 en la Basílica de Santa María de Guadalupe, por el Excmo. Sr. Dr. D. Luis M. Martínez, obispo titular de Anemurio", en Pompa y Pompa, *Album del IV centenario*, 225-32.

[71] "Millares de creyentes celebraron el centenario de las apariciones", *Excélsior*, 13 de dic. de 1931.

Al concluir el sermón un secretario leyó un cablegrama de Pío XI, quien se dijo "agradecido por el homenaje filial [y la] adhesión de ese Congreso Guadalupano". Luego se renovó la consagración de la nación a la Virgen de Guadalupe, rito en el que Díaz, en nombre de todo el clero y los fieles, se arrodilló ante la Virgen y pidió para México:

> La santificación de nuestro clero, la renovación del hogar mexicano, por medio de una vida verdaderamente cristiana, y la unión de todos los mexicanos, para que nos formemos un solo corazón y una sola alma; y así podremos cooperar a que el Reino de Jesucristo, tu hijo divino, se extienda, cada día más, en las almas, en las familias, en la sociedad, y en toda nuestra patria, por medio del celo apostólico de tus sacerdotes, como tanto lo deseas, en unión íntima de anhelos con Nuestro Divino Salvador.[72]

Al mediodía, Díaz dio la bendición con el santísimo y la tradicional bendición de las rosas. Afuera, en el atrio, el pueblo vio con solemnidad las ceremonias y luego, dice Sánchez, se divirtió con pulques, loterías, ruedas de la fortuna, y juegos mecánicos.[73] En varios templos capitalinos, entre ellos la Catedral, el Sagrado Corazón, Santo Domingo, y la Sagrada Familia, se instalaron magnavoces para que los fieles que no pudieron ir a la Basílica pudieran oír la misa y el sermón.[74] El balance del mes fue que se repartieron 70 mil comuniones y se celebraron 1,940 misas. Desfilaron 2 millones de peregrinos.[75]

---

72 AHAM, c. 26/exp. 5, "Acto de consagración del arzobispo de México y de su arquidiócesis a Santa María de Gudalupe, en el cuarto centenario de sus apariciones en el Tepeyac".
73 Sánchez, *La basílica guadalupana*, 139.
74 AHAM, c. 18/exp. 8, circular, 12 de nov. de 1931.
75 Sánchez, *La basílica guadalupana*, 140.

El congreso guadalupano

Los grandes rasgos del centenario —clericalismo, moralismo, una nueva postura de neutralidad social— marcaron fuertemente el congreso guadalupano de 1931, que funcionó como una especie de seminario para los asistentes. En lugar del carácter más sociológico que marcó los congresos católicos a partir de 1900, los participantes —la mayoría sacerdotes— se limitaron a discutir cuestiones de dogma, piedad, y moral. Este tono de conformidad se estableció cuando Benigno Esquivel, rector del Seminario Conciliar de México, abrió el congreso con una ponencia sobre la Inmaculada Concepción "a la luz de la revelación y en el dogma".[76] El mismo día, 5 de diciembre, el padre Cuevas repitió su tesis aparicionista, sobre que el milagro guadalupano no debía creerse por sentimentalismo sino por *hecho histórico*, "en vista de los documentos probativos existentes".[77] En términos parecidos, Perfecto Méndez Padilla leyó una larga "disertación histórica" en la que defendió las apariciones, refiriéndose a la tradición y a documentos que probablemente existieron desde tiempos de los obispos Zumárraga y Montúfar.[78] Finalmente, el padre Gabriel Méndez Plancarte de Zamora leyó su "Oda secular guadalupana", escrita en honor a la "Princesa mexicana" en cuyas venas la sangre de Cortés se confundía con la de Cuauhtémoc.[79]

El día 6, el jesuita (y liguero) Rafael Martínez del Campo expuso sobre el tema, "Valor y usos que debe hacerse de la devoción guadalupana en México contra los errores de los heterodoxos en nuestros días", Recordando que el cuarto centenario

---

[76] AHAM, c. 58/exp. 32, "La Inmaculada Concepción de María a la luz de la revelación y en el dogma," 5 de dic. de 1931.

[77] AHAM, c. 58/exp. 31, "Borrador," s/f.

[78] AHAM, c. 58/exp. 27, "Disertación histórica, leída por el autor, el Lic. Perfecto Méndez Padilla, en la solemne sesión de apertura del Congreso Nacional Guadalupano del IV Centenario, celebrado en la Catedral de México, la noche del 5 de diciembre de 1931".

[79] AHAM, c. 58/exp. 34, "Oda secular guadalupana," 8 de dic. de 1931.

coincidía con el aniversario del concilio de Efeso, Martínez describió a María como la "reveladora de las herejías". Como María había prevalecido contra las herejías antiguas, ahora vencería los errores modernos. Éstos, en la opinión del jesuita, fueron el "liberalismo católico" (lo que también llamó el "socialismo de Estado"), fenómeno que definió como la corriente que desconocía los derechos de la Iglesia y exaltaba el derecho positivo sobre el derecho natural; los católicos, cuyos valores en materia de la propiedad y la familia acusaban "socialismo"; el protestantismo y el naturalismo materialista, "con ribetes de racionalismo o de positivismo"/ Contra todos estos males filosóficos, apostó por la influencia balsámica de la Virgen de Guadalupe, ya que:

> La Sma. V. de Guadalupe arraigará en los que la profesan la convicción de los dogmas católicos, porque quien ame a la Guadalupana no puede menos que reconocer la existencia de Dios, sus atributos, y su dominio sobre todos los seres creados; la divinidad de Jesucristo, y de su Iglesia, cuya obra evangelizadora y civilizadora es indiscutible; no puede entregarse al naturalismo e indiferentismo, ni afiliarse a sectas enemigas de la Sma. Virgen.

En fin, abogó por un Estado que reconociera los derechos de la Iglesia, al menos en materia moral, educativa, y espiritual. Para propagar dicha visión, Martínez hizo un llamado para una prensa católica vigorosa, y una predicación enérgica, para "detener la oleada de irreligión que amenaza en descatolizar a nuestro pueblo".[80]

Los demás ponentes repitieron este argumento *ad nauseam*, aunque algunos sugirieron medidas prácticas también. El más interesante, el "ilustrado sacerdote de Oaxaca," Ramón Ramírez

---

[80] AHAM, c. 58/exp. 29, "Primera sesión de estudio, celebrada el domingo 6 de diciembre de 1931".

Aguilar, propuso que se cambiaran las letras de los himnos guadalupanos "de manera que se incluyan en las nuevas estrofas los dogmas relacionados con la aparición". Este método daría un refuerzo al catolicismo popular contra las ideas erróneas y tendría la ventaja "de difundir… sin la laboriosa mediación del sacerdote, la instrucción de nuestro pueblo sobre dogmas tan importantes". Parece que el congreso no quedó convencido, a juzgar de las críticas: se necesitaría mucha habilidad para componer versos con la necesaria "precisión doctrinal"; semejante maestría poética para "coordinar la técnica del fondo con la hermosura de la forma"; y una apreciación ranchera para dominar el "estilo popular que hiciera [las estrofas] comprensibles a las masas". Por otro lado, se aprobó la idea de circular entre el pueblo volantes que debían contener "muy pocas fuentes históricas" sobre la veracidad de las apariciones y "sólo las conclusiones históricas, que deben pasar a patrimonio popular". La idea de publicar un "Catecismo Guadalupano" se aceptó, pero a condición de que se abriera un concurso para tener un catecismo con suficiente sencillez y claridad para no ir en detrimento del de Ripalda, y de que tuviera "la prudencia en no popularizar sino lo necesario y lo cierto y la habilidad de entremezclar con las enseñanzas históricas la doctrina católica que con las apariciones diesen relación". Por fin, se recomendó que los "futuros sacerdotes" en el Colegio Pío Latino y en los seminarios mexicanos recibieran como parte de su formación:

> un conocimiento exacto de los fundamentos principales de la Aparición, de su historia, de los beneficios que la Iglesia y la Patria Mexicana, han obtenido de Santa María de Guadalupe, de los frutos que para adelante podremos esperar de esta devoción para combatir los errores modernos y contener el avance de las malas costumbres. No creo necesario éste para el simple hecho de que los sacerdotes mexicanos sean guadalupanos, pues lo son, lo han sido, y lo serán siempre. Pero sí para que se-

> pan sacar de esta devoción todas las ventajas que María Santísima quiere que saquen, para sí y para los fieles.[81]

El sacerdote Jesús Pallares, del seminario capitalino, en la tercera sesión del congreso, recibió aplausos cuando afirmó que el mundo moderno atravesaba una profunda crisis religiosa, que en México había dejado un pueblo todavía católico aunque

> desfigurado por tremendas y asquerosas lacras, infausto resultado, principalmente, de tantos años de luchas intestinas, durante los cuales ha tratado la impiedad, con singular ahínco, de remover los cimientos de la religión y de agitar los bajos fondos de las pasiones humanas.

Como México corría peligro de "caer definitivamente en la nueva barbarie". Pallares propuso la propagación de obras históricas guadalupanas; la instrucción religiosa del pueblo en los dogmas relacionados con la aparición; y una serie de campañas contra el amancebamiento, las modas, los espectáculos inmorales, y el alcoholismo. Sobre todo, había que fundar y movilizar asociaciones guadalupanas, entronizar la Virgen en todos los hogares mexicanos y observar sus fiestas con más solemnidad.[82] Al día siguiente, el sacerdote Felipe Garduño, del templo del Inmaculado Corazón de María, retomó la idea de que un déficit sacramental producido por la persecución había dejado al país al borde de un abismo. Según él, la "persecución religiosa y la falta de sacramentos… ha[bía]n multiplicado las mancebías" a tal punto que México corría el peligro de volver a "la vida pagana de los aborígenes

---

[81] AHAM, c. 58/exp. 30, "IV centenario guadalupano. III. Parte práctica. Valor y uso que debe hacerse de la devoción guadalupana de México contra los errores de los heterodoxos en nuestros días".

[82] AHAM, c. 58/exp. 33, discurso del Pbro. Jesús Pallares, enviado al Prof. Alberto Carreño, México, 9 de dic. de 1931.

de este suelo". Había que instruir a los fieles acerca del matrimonio sacramental, "exista o no el civil". hablar en contra del divorcio y las uniones libres y, de esta manera, proteger a la familia. Recomendó un esfuerzo educativo de parte de la Acción Católica, para elevar la condición moral del pueblo.[83] Según otro ponente, "los vicios contrarios al matrimonio" tales como el onanismo y el amancebamiento se debían no solamente a la persecución sino a "los cines, teatros, cabarets, [y] deportes", los cuales promovían "una nueva y perversísima moralidad", y por lo que:

> Habrá que ir a los hogares, a la vecindad, a entronizar a Cristo como Rey y a la Guadalupana como Soberana, aprovechando esta oportunidad para ir acabando con la mancebía, inyectando las almas con las saludables enseñanzas de la Doctrina Cristiana, haciendo circular la encíclica de su santidad Pío XI "Casti Connubi" acerca del matrimonio.[84]

Conclusión

Frente a la imposibilidad de recristianizar a la sociedad entera, en 1929 la Iglesia asumió una postura más conservadora de no permitir que el país se descatolizara en el plan de las ideas, la moral, y los dogmas. El gran aniversario guadalupano de 1931 fue providencial al menos en el sentido de que se prestó hábilmente para este fin, y porque ofreció un rico lenguaje simbólico para expresar las líneas esenciales de la Iglesia tal y como se concibió al concertarse los arreglos y en los dos años siguientes. En un contexto político peligroso y sobre todo cambiante, la Iglesia

[83] AHAM, c. 58/exp. 29, "Segunda sesión de estudio, celebrada el lunes 7 de diciembre de 1931".
[84] AHAM, c. 59/exp. 6, "Valor y usos que debe hacerse de la devoción guadalupana en México contra la relajación de las costumbres", s/f.

se replegó, sustituyendo el misterio por la militancia, la catequesis por la acción cívica, y la conciliación por la confrontación. Se definió como institución espiritual, acaso educativa, y canceló la opción social que había construido desde 1900. Las murallas de la Iglesia, en fin, se replegaron hacia adentro, pero también se erigieron más altas, ya que se aumentó el poder interior de la jerarquía. Tras esta nueva barricada, la Iglesia podía recuperarse, eliminar cuantas fuentes de discordia o crítica tenía, y esperar, cada vez con menos ilusión, que el Estado del maximato le correspondiera al reconocerle sus libertades en tales ámbitos. En fin, la Iglesia buscó disciplinar a sus laicos, limar asperezas en el episcopado, y fortalecer su doctrina mediante la popularidad de la Guadalupana y en contra de un Estado al que tuvo que ceder en otras frentes.

Por estas razones, el centenario fue un proceso defensivo en el que se aprovechó el aniversario de la Virgen con miras a la consolidación de la autoridad de la Iglesia. La celebración popular pasó a un segundo plano. En el fondo, se trató de subrayar el carácter sobrenatural y ortodoxo de la Iglesia y el control absoluto sobre el episcopado. Por otra parte, el centenario simbolizó la conclusión de una lucha en el seno de la Iglesia, cuya mejor parte la llevaba la facción encargada de implementar la política romana de la conciliación. Tal política requería una mayor disciplina, sobre todo entre los fieles. En este sentido, las colectas entre los fieles fueron a todas luces cosméticas en lo que se refiere al pago de la obra de remodelación, ya que proporcionaron solo el 10% del total. Más bien parecen haber cumplido una función didáctica, la de inculcar el espíritu del nuevo apostolado y la unidad. A ligueros, párrocos, y hasta prelados, igual que a los fieles, les tocó la misma lección y, además, la obligación de dar muestras de conformidad mediante sus sermones, campañas, y ponencias. No sabemos con qué reservas o no hicieron este papel. Abrigado por la Virgen, la jerarquía configuró en la Basílica nacional, diócesis por diócesis, pueblo por pueblo, a la nación que regía.

Como vemos en las escenas filmadas del centenario, incluidas por Eisenstein en *¡Qué viva México!*, Díaz y Ruiz y Flores recibieron con beneplácito a los peregrinos.

V. Religión, modernización y antimodernización de la Iglesia. Siglo XX

La Iglesia católica frente a la época contemporánea: la convivencia entre el tradicionalismo y la modernización

Mariana Guadalupe Molina Fuentes
Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora

Resumen

A pesar de las transformaciones en materia política, social y cultural que se han experimentado durante las últimas décadas, la Iglesia católica permanece como una de las instituciones sociales con mayor peso en nuestro país. Esto puede explicarse en virtud de la naturaleza de su cometido. La salvación de los hombres requiere, en efecto, una actividad que trasciende el plano espiritual e implica la transformación de los órdenes que conforman la realidad temporal. Esta idea, que justifica su incidencia en las instituciones civiles, le obliga además a adecuarse a las condiciones estructurales contemporáneas. Pero la modernización no es completa; los valores tradicionales del catolicismo permanecen como elemento de cohesión entre sus miembros y les confieren sentido a sus acciones. De esta forma, modernidad y tradición mantienen un vínculo recíproco que asegura la supervivencia de la estructura eclesiástica y de su influencia en el sistema político y el tejido social.

La Iglesia católica frente a la época contemporánea: la convivencia entre el tradicionalismo y la modernización

No hay duda de que en las últimas décadas se han presenciado cambios acelerados y de gran complejidad en nuestro país. Estas transformaciones, que ocurren tanto en la esfera pública como en la privada, han conducido al replanteamiento de las formas de vida y de convivencia social. Así, el debate en torno a temas como la participación política, la violencia, y el reconocimiento

de los derechos de los homosexuales se nutre de la intervención de una multiplicidad de actores con posiciones heterogéneas.

La Iglesia católica es, quizá, uno de los actores con mayor presencia en estos debates. Como representantes de ésta, los miembros de la jerarquía suelen emitir declaraciones respecto del acontecer en nuestro país, ofreciendo un diagnóstico sobre la realidad temporal[1] y una serie de propuestas para modificarla. Esta situación ha provocado reacciones de todo tipo: unas amparadas en el derecho de los católicos a participar como parte de la ciudadanía y otras en la histórica separación entre Estado e Iglesias. A ello se suma una preocupación latente por comprender los planteamientos de la jerarquía, que para muchos consiste en un ente inamovible y cuyos miembros sustentan una ideología pasada de moda. El objetivo de esta exposición consiste en demostrar que la Iglesia católica es capaz de adecuarse a condiciones estructurales diversas, pero su doctrina comprende valores que le impiden actualizarse por completo y que fungen como el eje que articula la unidad institucional. Estos valores implican una forma de entender el mundo que no puede, y desde el punto de vista de la Iglesia no debe, modificarse como consecuencia de los cambios en el contexto. La contradicción aparente entre las necesidades de modernización y el tradicionalismo anti modernizador es, paradójicamente, el elemento que asegura la continuidad de la estructura eclesiástica. Este análisis se dividirá en tres partes: en la primera describiremos a la Iglesia como institución; en la segunda abordaremos la complementariedad entre tradicionalismo y modernidad a partir del Concilio Vaticano II; y, finalmente, analizaremos el caso de México para ilustrar ambas ideas.

La Iglesia católica como institución

A lo largo de su historia, la Iglesia católica se ha enarbolado como una de las instituciones religiosas con mayor presencia a

[1] Este término es utilizado por la Iglesia católica para designar los órdenes político, económico, social y cultural terrenales, en oposición a la "realidad espiritual". En este trabajo la expresión se utilizará con ese mismo significado.

nivel mundial. Ello puede comprenderse como un efecto directo de su misión, que consiste en difundir el Evangelio para la salvación de los hombres. Esta tarea, la principal de la Iglesia como instrumento de Dios, le confiere una autoridad que rebasa los límites de la religiosidad y posibilita su inserción en el sistema político y en el tejido social.

Atendiendo a tal característica, en esta ponencia entenderemos a la Iglesia como una institución en los términos planteados por Miller (2007): un ente con una estructura compleja y una serie de normas que regulan la convivencia entre sus miembros, que son funcionalmente interdependientes y trabajan por un objetivo común que define su relación con otros actores. Su objetivo consiste en evangelizar y construir un orden temporal compatible con los valores de su doctrina, en el que se respete el papel de la institución como autoridad moral.

Las instituciones se distinguen de otros tipos de organizaciones por su capacidad para reproducirse a lo largo de varias generaciones y colocarse como actores significativos en el tejido social (Miller, 2007). Para el caso particular de la Iglesia, son cuatro los elementos que contribuyen a asegurar esta continuidad: 1) un conjunto de creencias que proporcionan una visión del mundo y del lugar que el ser humano ocupa en él; 2) una estructura jerárquica permeada por los ideales de unidad y obediencia, que le otorga solidez a la institución; 3) una división de funciones que incrementa las posibilidades de difundir la doctrina católica y sus valores; y 4) por último, un alto grado de adecuación ante los cambios en las condiciones que le rodean. La Iglesia ha sido capaz de reproducirse en distintos contextos: tiempo y espacio modifican su realidad, y con ello la definición de sus acciones y de su papel frente al mundo. En este sentido puede decirse que, como se mostró durante la celebración del Concilio Vaticano II, la segunda mitad del siglo XX trajo consigo transformaciones de repercusión considerable en el modo de proceder de la Iglesia.

El Concilio fue una serie de reuniones que se llevaron a cabo entre 1962 y 1965 bajo el auspicio de los Papas Juan XXIII y Pablo VI. En ellas participaron teólogos y miembros de la jerarquía para discutir los problemas principales a los que se enfrentaba la Iglesia y proponer soluciones. (Schatz, 1999) El propósito central consistió en hacer notar que la institución necesitaba adecuarse a la era contemporánea, tomando en cuenta que las condiciones en las que se encontraban los fieles habían cambiado y, con ello, sus necesidades.

En los documentos resultantes de estos encuentros, se destacaron transformaciones estructurales como el avance tecnológico acelerado, el crecimiento demográfico y la participación de las mujeres en la vida pública, entre otros elementos, que contribuyeron a cambiar la forma de edificar los lazos sociales. Para la Iglesia, el ser humano se enfrenta a mutaciones profundas que han mermado las formas de organización tradicionales y la calidad de vida. Ante las injusticias que esto acarrea, la institución no puede menos que intervenir para la salvación de los hombres. En la Carta Encíclica *Mater et Magistra,* que precedió al Concilio, Juan XXIII declaró que:

> […] la Iglesia, al ganar a los pueblos de Cristo, contribuye necesariamente en su bienestar temporal, así en el orden económico como en el campo de las relaciones sociales […] todos los que profesan en público el cristianismo aceptan y prometen contribuir personalmente al perfeccionamiento de las instituciones civiles y esforzarse por todos los medios posibles para que no sólo no sufra deformación alguna la dignidad humana, sino que además se superen los obstáculos de toda clase y se promuevan aquellos medios que conducen y estimulan a la bondad moral y a la virtud (Juan XXIII, 1961).

En los Estados modernos las instituciones religiosas se circunscriben a la esfera privada. Sin embargo, y como lo demuestra esta cita, para la Iglesia católica resulta esencial permear el orden

público de acuerdo con sus valores, en aras de su misión divina. De aquí se desprenden tres ideas: 1) que esta institución religiosa colocó sus preceptos morales como la base de su concepción de un "mundo deseable"; 2) que todos sus miembros deberían avocar sus esfuerzos en construir ese mundo, adecuando sus acciones a las condiciones políticas, económicas, sociales y culturales de la actualidad; y 3) que la Iglesia habría de colocarse como autoridad moral en ese proceso, lo cual contribuye a asegurar no sólo su conservación, sino su influencia en el tejido social.

Retomando el concepto de institución formulado por Miller (2007) es viable afirmar que, para reproducirse, la Iglesia mantiene el objetivo de difundir el Evangelio y contribuir en la creación de un orden congruente con éste. Para lograrlo, debería llevarse a cabo una acción conjunta de todos los católicos, en la que resulta fundamental adecuarse a contextos particulares sin soslayar la autoridad de la jerarquía. Estas premisas se mantuvieron como el eje de las discusiones que se llevaron a cabo en el Concilio, y significaron cambios muy profundos en el seno de la Iglesia, pero sobre todo en su relación con el exterior. Desde la celebración de la liturgia en el idioma local, hasta el fomento a la creación de organizaciones seglares, los esfuerzos de la institución estuvieron pensados para generar lazos más sólidos con los fieles e incentivar sus acciones a favor del proyecto católico.

En realidad, los lineamientos expresados en los documentos conciliares constituyen una base para comprender las acciones de los representantes de la Iglesia católica hoy en día. El Concilio significó una nueva forma de asumirse frente al mundo y de conseguir sus metas, que en la actualidad se manifiesta a través de fenómenos como la evocación constante a la unidad eclesiástica, la proliferación de las asociaciones laicas, y el uso de los medios masivos de comunicación, entre otras. Sin embargo, y como se discutirá a continuación, estas acciones no significaron una modernización de los principios de la Iglesia, sino de su modo de conducirse para perpetuarlos.

La tensión entre el tradicionalismo y la modernidad

Hemos dicho ya que para Miller (2007) las instituciones tienen la facultad de permanecer en el tejido social a pesar de sus múltiples cambios. Esta característica coincide con el planteamiento de Katznelson y Weingast (2005), según el cual el contexto influye directamente en las apreciaciones y los objetivos de un actor colectivo. En esta ponencia se sostiene la premisa de que las actividades de la Iglesia y sus vínculos con el exterior se adecuan también a las condiciones que surgen de la evolución del contexto. Sin embargo, la transformación no puede ser total: se conservan los elementos que mantienen la cohesión interna, y que pueden encontrarse en la estructura, las normas o la cultura institucional.

Así, a la modificación de parte de las interacciones internas y de las formas de relacionarse con actores externos, se superponen aspectos cuyo mantenimiento permite que ésta subsista. Dichos elementos, mencionados ya en la parte introductoria de esta exposición, pueden dividirse en dos tipos: 1) por un lado están los que se relacionan con la estructura institucional y su funcionamiento, cuya eficiencia resulta de la división de labores entre sus miembros y la fidelidad a la jerarquía; 2) por otro se encuentra la propia doctrina católica, que más allá de su función como cultura institucional constituye una base para comprender el mundo.

John Rawls (2001) asegura que todos los seres humanos nos comportamos de acuerdo con los preceptos de lo que él denomina *doctrina comprensiva,* y que no es sino el conjunto de elementos que nos permite interpretar lo que nos rodea. En este sentido, el catolicismo es una doctrina comprensiva, puesto que enarbola una serie de valores que proporcionan nociones de lo que se concibe como bueno o malo, así como de las aspiraciones a nivel individual y colectivo. Estas ideas le otorgan sentido a la propia existencia de los católicos, circunscritos o no a la institu-

ción eclesiástica y, por lo tanto, influyen significativamente en sus acciones.

Lo que pretende ilustrarse a partir del concepto rawlsiano es que, a pesar de la evolución experimentada por la Iglesia a lo largo de muchos siglos de existencia, los valores de la doctrina católica se conservan íntegros, y los cambios en la manera de entenderlos ocurren muy lentamente. Con esta afirmación no se pretende criticar ni exaltar al catolicismo de ninguna forma, sino argumentar que la doctrina religiosa funge como elemento de cohesión y como marco interpretativo para los creyentes, por lo que su permanencia en el tiempo no sólo resulta comprensible, sino necesaria. Este punto se expuso claramente durante la reunión del episcopado latinoamericano en Puebla, en la que se buscó dejar en claro el modo en que los lineamientos conciliares habrían de adecuarse en la región:

> Al avanzar por la historia, la Iglesia necesariamente cambia, pero sólo en lo exterior y accidental. No puede hablarse, por lo tanto, de una contraposición entre la «nueva Iglesia» y la «vieja Iglesia», como algunos lo pretenden. El problema de los cambios ha hecho sufrir a muchos cristianos que han visto derrumbarse una forma de vivir la Iglesia que creían totalmente inmutable. Es importante ayudarlos a distinguir los elementos divinos y humanos de la Iglesia. Cristo, en cuanto Hijo de Dios, permaneció siempre idéntico a sí mismo, pero en su aspecto humano fue cambiando sin cesar: de porte, de rostro, de aspecto. Igual sucede con la Iglesia (CELAM, 1979).

Esto parece explicar, al menos en términos generales, la actitud que los miembros de la jerarquía adoptan en la actualidad. La reproducción institucional se asegura a partir de *adecuaciones*, y no de una adaptación completa, al contexto. Esto significa que

las transformaciones en materia organizacional, y en la forma de vincularse con el exterior, están pensadas para dar continuidad a los valores de la doctrina católica, cuyo esparcimiento constituye uno de los objetivos primordiales de la institución. Ahora exploraremos el caso de México para ilustrar la convivencia entre la tradición de la Iglesia y sus adecuaciones a la contemporaneidad.

La Iglesia en el México de nuestros días: la reafirmación de la identidad católica

Es innegable que la Iglesia adquiere una importancia significativa en nuestro país, no sólo en virtud de su larga presencia histórica sino también del porcentaje de mexicanos que, todavía hoy, se definen como católicos. Este fenómeno puede analizarse a la luz de los argumentos ya explicados: en su calidad de institución, ésta asegura su supervivencia conservando algunos elementos esenciales de su cultura y de su organización. A pesar de ello, la Iglesia es capaz de adecuarse a tiempos y espacios distintos.

En México, algunos de los cambios más significativos en las últimas décadas son el creciente uso de los medios masivos de comunicación, el reconocimiento de la mujer como un actor social significativo, el apoyo a las organizaciones laicas autónomas y un discurso a favor de los derechos humanos y de la participación ciudadana. Estos elementos contribuyen a diversificar los canales de comunicación de la Iglesia con los fieles, así como a transmitir su posición respecto del acontecer diario.

Uno de los temas más representativos de esta situación es, sin duda, el debate en torno a la legalización del aborto. La iniciativa para despenalizarlo fue aprobada por la Asamblea Legislativa del Distrito Federal (ALDF) en 2007 (GIRE, 2010), en medio de numerosos debates y manifestaciones en los que se defendían los derechos humanos desde distintas perspectivas; unas privilegiando la libertad de la mujer para decidir sobre su cuerpo y otras proclamando el derecho a la vida. En virtud de este último,

los representantes de la Iglesia manifestaron su rechazo ante la resolución de la ALDF.

Asumiéndose como parte de una sociedad que aspira a la democracia política, económica y social, los miembros de la estructura eclesiástica formal dejaron en claro su posición a través de los medios que siempre estuvieron a su alcance (como la liturgia y la catequesis, entre otros), pero también de las ventajas que la modernidad ofrece. La postura de la jerarquía se difundió a través de los medios impresos, de la radio, la televisión y la internet. Estos canales fungen también como vínculo con las organizaciones laicas, cuyos miembros, cabe recordar, tienen la facultad de participar directamente en la esfera pública. En una nota de Milenio, de abril de 2008, se informa que el Arzobispo Primado de México, Norberto Rivera Carrera, "instó a la comunidad católica a apoyar decididamente las acciones convocadas por los fieles laicos, ya que de no hacerlo estarían traicionando el Evangelio y pecando de omisión. 'No podemos permanecer indiferentes ante esta embestida del mal. Nuestra misión profética nos pide defender la vida desde su concepción hasta su fin natural', aseguró el prelado" (Milenio, 2008).

Estas declaraciones reflejan que la moral católica tradicional persiste como el entramado de valores que incentivan y justifican la acción de los fieles, consagrados y no consagrados, bajo la guía de la Iglesia. Pero la forma de difundir esos principios, y de actuar conforme a ellos, se ha transformado significativamente, en congruencia con los lineamientos del Concilio Vaticano II y con los cambios políticos, sociales, y culturales experimentados en el país durante las últimas décadas. El ejemplo más claro de ello es el fomento a las actividades de las organizaciones seglares, que participan en debates y manifestaciones mediante canales múltiples para alcanzar a públicos heterogéneos. La voz de la moral católica, de su noción del respeto a la vida, resuena en la esfera pública más allá del discurso que los miembros consagrados exponen en la liturgia y fomentan a través de la catequesis.

Un caso similar es el del matrimonio entre personas del mismo sexo, en oposición a la familia tradicional que la Iglesia concibe como unidad social básica. Sobre esto, el Cardenal Norberto Rivera declaró que "De verdad México está padeciendo muchos males; la influenza, la violencia, la pobreza, el desempleo, y junto con estos males también nos llega la noticia de una ley mala y perversa para el Distrito Federal que no fue consultada". (Romero, 2009). El diagnóstico sobre esta situación en términos de "maldad", y no de eficiencia o de pertinencia, deja ver que la oposición de la estructura eclesiástica está basada en criterios puramente morales sustentados en el tradicionalismo católico. Es esto lo que asegura la congruencia en su discurso institucional, pues todos sus miembros interpretan el mundo y lo que en él ocurre a partir de lo que Rawls denomina una *doctrina comprensiva*. A ello se agregan, sin embargo, elementos únicos que derivan del contexto, y que van más allá de los acontecimientos inmediatos. El señalamiento de que la ley no fue consultada, por ejemplo, es válido en la actualidad porque en México se aspira a un modelo democrático que exige una amplia participación ciudadana.

Sobre este último punto, cabe mencionar que no es la primera vez que los representantes de la Iglesia refieren la importancia de la participación católica en procesos de toma de decisiones, argumentando sus derechos como parte de una sociedad democrática y en la que deben respetarse los derechos humanos. Antes de las elecciones intermedias de 2009, la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) emitió un comunicado con el título *No hay democracia verdadera y estable sin participación ciudadana y justicia social.* En éste se expuso la postura de la Iglesia frente a la situación política actual del país y se exhortó a los católicos a participar en los comicios electorales asumiendo su responsabilidad como ciudadanos:

> En este sentido apoyamos la participación de la sociedad civil para la reorientación y consiguiente reha-

> bilitación ética de la política. Por ello, son muy importantes los espacios de participación de la sociedad civil para la vigencia de la democracia, y para que ésta alcance al sistema económico y se impulse un desarrollo integral, solidario y sustentable (CEM, 2009).

Este fragmento del documento muestra, a diferencia de los otros dos casos, una apertura explícita de la Iglesia para adecuarse al orden temporal. Sin embargo, la aceptación de las reglas del juego político no implica que la institución renuncie a sus intenciones de transformar la realidad de acuerdo con sus preceptos. Significa, más bien, que dicho propósito se procurará a través de las vías institucionales que ofrece el sistema democrático. Una vez más, nos enfrentamos ante la coexistencia de parámetros de comportamientos tradicionales y modernos. De la tradición se retoman la ética, la solidaridad y la aspiración de un desarrollo más equilibrado; todos ellos presentes en la idea de la pequeña comunidad cristiana, cuyos miembros sostienen lazos fuertes que se alimentan del ideal del bien colectivo. Este esquema de convivencia, que se conserva como base del discurso institucional, se extrapola a las condiciones políticas actuales y orienta las actividades de los católicos en ese plano.

Así pues, desde la perspectiva de la Iglesia, los fieles deben cumplir con su compromiso como ciudadanos, pero también como católicos que sustentan una responsabilidad como agentes de cambio bajo los principios de su doctrina moral.

Conclusiones

Estos ejemplos, que a primera vista pueden resultar sencillos, contribuyen a demostrar que la Iglesia católica no es un ente inamovible. Su supervivencia depende de la adecuación a las formas de vida y de organización modernas, tales como la extensión de los medios de comunicación masiva, la democracia como mode-

lo de participación política, y la diversidad en el seno de la sociedad civil. Esta adecuación, que ha implicado modificaciones en algunas dinámicas internas, las formas de acercarse a los fieles y de conducirse frente a otros actores políticos y sociales, no ha mellado los valores tradicionales de la Iglesia. Éstos constituyen la base de las acciones emprendidas por la institución: permean el pensamiento de sus representantes, y se colocan como los hilos que tejen el ideal de su propio mundo deseable.

En los casos antes citados se observa el uso de los medios de información para difundir los valores católicos y la postura oficial de la Iglesia respecto de acontecimientos específicos. Las posibilidades de organización civil se conciben también como una vía para establecer vínculos con los fieles laicos, cuya colaboración en la misión eclesiástica resulta indispensable puesto que éstos son capaces de actuar en las instituciones civiles. Adicionalmente, los ideales de democracia y de respeto a los derechos humanos aseguran la libertad de los ciudadanos para profesar un sistema de creencias religiosas, con base en el cual se expresan, se manifiestan y participan de la toma de decisiones de carácter público.

La doctrina moral de la Iglesia no cambia, o cuando menos no de manera rápida, porque cohesiona a sus miembros y les otorga sentido a sus acciones a pesar del contexto en el que se desenvuelven. Así, tradicionalismo y modernidad, mantienen una relación recíproca en la institución eclesiástica: los valores tradicionales sobreviven en la medida en que se difunden a través de los canales que la modernidad ofrece. Por su parte, los católicos le confieren un significado a la modernidad en virtud de su misión evangélica: la de crear un orden temporal congruente con sus valores.

El papel de la parroquia en la conformación histórica de una región de la Ciudad de México

Luis Arturo Jiménez Medina
Benemérita Universidad de Puebla

Introducción

Durante el siglo XX pero, sobre todo, en la segunda mitad, el crecimiento acelerado de la Ciudad de México es evidente y se debe, entre otras cosas, a que las políticas de desarrollo económico desplegadas por el gobierno mexicano produjeron una serie de fenómenos migratorios cada vez más crecientes y, al mismo tiempo, una serie de problemas urbanos como la infraestructura y los servicios básicos urbanos. Igualmente, y precisamente por esas épocas, uno de los fenómenos más notables que aparecen por varios lugares de la ciudad, así como en sus periferias, es la proliferación de zonas habitacionales de diferente tipo, algunas de ellas se van conformando y construyendo a partir de previos planes de urbanización más o menos coherentes. También hay otros espacios habitacionales creados entre procesos regulares e irregulares que van desde el fraccionamientos de grandes extensiones de tierra y luego la venta de lotes a particulares. Evidentemente, también están las áreas que se van ocupando de manera ilegal por diferentes medios pero que, a la postre, se convierten también en zonas habitacionales.

En el presente trabajo expondremos algunos procesos que se conjuntaron para la conformación de una colonia en la región noreste de la Ciudad de México. Entre los procesos que presentaremos están los relativos a los aspectos culturales y de organización social, dando énfasis a los que se relacionan con lo religioso. En particular, nos abocaremos al papel que tiene la parroquia en la conformación de una colonia urbana perteneciente

a la delegación Gustavo A. Madero y que se desarrolló a partir de la segunda mitad del siglo XX. No sólo la estructura parroquial sino también la orden religiosa que trabajó en dicha zona, jugaron un papel significativo en el diseño del asentamiento urbano de la Ciudad de México a nivel social, cultural, organizativo, político e histórico. La idea principal de este texto es que la parroquia no solamente es el aspecto más visible de la Iglesia católica sino que también contribuye a la organización social local de un núcleo poblacional urbano.

Algunas precisiones conceptuales

Parroquia y asentamiento urbano y/o colonia urbana son escalas territoriales distintas donde se realiza la vida de los habitantes; asimismo son dos modelos de organización y de interacción social; igualmente, son dos realidades culturales distintas presentes en la cultura urbana y que coexisten en un mismo escenario. La primera es parte de una estructura y organización más amplia de tipo geo-eclesial como la Iglesia católica y la colonia urbana es un elemento de tipo geo-político de una ciudad caracterizada por la conformación de identidades diversas, divide al mundo de la vida cotidiana en parcelas distintivas, la movilidad territorial, la diversidad cultural y la cultura del anonimato, entre otras (De la Torre, 2002: 3-4).

Aunque en sus orígenes la parroquia surge para adaptar la acción pastoral de las primeras comunidades urbanas a las zonas rurales recién evangelizadas, ya existía la idea de concebir, precisamente, a la parroquia como una iglesia local en una comunidad a cargo de un presbítero. Con el paso del tiempo, dicha instancia se convierte en una institución jerárquica en donde los fieles de un territorio geográfico tienen como referencia a un párroco, convirtiéndose así en un centro popular de servicios religiosos, que van desde el nacimiento de una persona hasta su muerte (Floristán, 1994: 11). En otras palabras, la parroquia es

un centro religioso que organiza la vida social de un territorio en torno a la vida religiosa y además implementa procesos de simbolización del espacio social, así como de las prácticas sociales de acuerdo con la distinción entre lo sagrado y lo profano (De la Torre, 2002: 3).

Tradicionalmente, dentro de la estructura parroquial se desarrollan y aparecen un cierto número de asociaciones y grupos formales, a través de los cuales los feligreses de diferentes estilos (piadosos, activistas, interesados, conversos y otras categorías que se podrían agregar) intervienen en las funciones generales y específicas de la parroquia. Sin duda, son diversas las motivaciones sociales y personales que explican la existencia de los grupos parroquiales.

Aquí solamente asumimos que el grupo parroquial existe porque es un espacio de socialización y porque quienes pertenecen a ellos, lo hacen por buscar espacios de socialización y por ubicar algunos referentes concretos para su vida personal, religiosa, familiar y comunitaria. Por eso, los grupos parroquiales pueden ser entendidos como grupos intermedios, ya que se insertan entre la intimidad del núcleo familiar y el nivel más abstracto de la instancia política. Es en este espacio donde se desarrolla una compleja red de relaciones interpersonales, más o menos ordenables y estables, así como de formas de agrupamiento con distinto grado de permanencia y continuidad temporal entre los destacan los grupos de amigos, las asociaciones voluntarias. Además, dichos grupos intermedios, se encuentran fuertemente implicados en la construcción y forja de una suerte de identidades colectivas que públicamente se ratifican y expresan (Cucó, 1996: 219-220). Por otro lado, en torno a la parroquia es donde se llevan a cabo relaciones sociales cotidianas, con altos grados de intimidad y "relaciones cara a cara" (Goffman, 1983). Ahí también se organizan grupos compuestos por creyentes que llevan a cabo un conjunto de acciones con objetivos y quehaceres concretos pero siempre en relación a la parroquia. En general, la parroquia funciona como la célula básica en donde la Iglesia católica establece

relaciones directas con los pobladores de las colonias y barrios que se ubican bajo esa nomenclatura geográfica.

Por otro lado, la ciudad es, de alguna forma, la expresión de la modernidad, ya que sus referentes identitarios son diversos e impone un modelo de vida secularizante a la vida social, dividiendo al ámbito de la vida cotidiana en parcelas especializadas en donde lo religioso es una institución más (De la Torre, 2002: 4). En muchas colonias de la Ciudad de México, estas características se expresan casi de manera idéntica en el contexto de una colonia específica; por lo que se puede afirmar que una colonia urbana es una expresión de la modernidad. En el proceso de construcción de una colonia urbana se está asistiendo también a un proceso de acceso a la modernidad. Los datos históricos[1] que a continuación expondremos, muestran cómo la región en donde está asentada la colonia y la parroquia de estudio se fueron construyendo hasta la década de los sesenta del siglo XX.

Características históricas de un asentamiento urbano

La colonia y la parroquia de referencia están asentadas en la zona del actual bosque de San Juan de Aragón, que era parte del Lago de Texcoco. El lago formaba un cuerpo de agua salada, alimentado por lagos de agua dulce como el de Xochimilco y Chalco al sur, de Xaltocan y Zumpango al norte y el río Acolman al noreste. Después de la caída de Tenochtitlán en 1521 y con la incursión de los conquistadores en el Valle de México, se inicia la desecación del Lago a partir de la realización de obras diversas con el objetivo de evitar las continuas inundaciones que ocurrían en el Valle de México.

En el siglo XVII Blas López de Aragón, construye la que más adelante se llamará "Hacienda de Aragón" que hasta el siglo XVIII es exitosa y declina desde ese siglo por la importancia

[1] Los datos expuestos de antecedentes históricos fueron tomados de varias fuentes impresas y de la web: El Universal, marzo del 2002; wikipedia, enero del 2009; cronistasdf, febrero del 2010; García (1989).

económica, social, política y cultural de la "Villa de Guadalupe". Hasta la segunda mitad del siglo XIX, se reconoce la existencia legal del pueblo de Aragón, al cual se le anexa el nombre de San Juan, adquiriendo un nuevo resurgimiento.

En el contexto de la lucha armada de 1910, la hacienda de San Juan de Aragón fue fraccionada y, a partir de 1922, se realizó la distribución de tierras a los campesinos tomando un carácter ejidal. Sin embargo, era significativo que buena parte de la superficie era suelo de tipo salitroso, que desfavorecía el crecimiento de abundante vegetación y le impidió ser una zona de cultivo intenso, convirtiéndose, en consecuencia, en una zona de terrenos baldíos.

Desde la administración de Lázaro Cárdenas, y con la intención de evitar las tolvaneras, se implementó un programa de reforestación de la zona a cargo del ingeniero Loreto Fabela, sentándose las bases del actual Bosque de San Juan de Aragón. Desde la década de los cincuenta, la región se caracterizó por un crecimiento demográfico muy significativo debido a oleadas de poblaciones, entre las que destaca: la reubicación de población de los asentamientos irregulares de la Sierra de Guadalupe. Además, llegó población migrante de varias entidades federativas del país, principalmente de los estados de Michoacán, Guanajuato, Zacatecas, Oaxaca, entre otros; un número importante de familias de trabajadores que laboraban en Teléfonos de México y en la Compañía de Luz y Fuerza; finalmente, arribaron núcleos poblacionales que ya vivían en el Distrito Federal o en los municipios conurbados del Estado de México. De esta manera, se construyen siete unidades habitacionales en San Juan de Aragón y en las regiones vecinas se conforman nuevas colonias producto de procesos de fraccionamiento de terrenos.

A partir de la década de los sesenta, las colonias vecinas a las unidades habitacionales de San Juan de Aragón comienzan a equiparse en servicios e infraestructura urbana como la instalación del drenaje, agua, pavimento, luz eléctrica, regularización de la tenencia de la tierra. Había, además, la necesidad de cons-

trucción de planteles educativos, pavimentación de las calles, abastecimiento, entre otras cosas.

En todo este contexto, las unidades habitacionales de San Juan de Aragón, así como varias de las colonias vecinas, entre ellas La Pradera que es la colonia de referencia de este texto, ubicadas en los límites con otras colonias de municipios del Estado de México, inician un desarrollo social, cultural, económico y político significativo, en donde la variable religiosa, por decirlo de alguna manera, juega un papel fundamental.

Los habitantes del asentamiento mencionado tienen una fuente laboral más o menos estable, con ingresos modestos. Hay pequeños negocios como tiendas de abarrotes, reparadoras de calzado, talleres mecánicos, talleres de hojalatería y pintura, algunas tlapalerías, unos cuantos negocios relativos a la fotografía y existen varias personas interesadas en conformar un mercado adquiriendo un local adecuado. Igualmente, otros habitantes del territorio parroquial, se emplean en los servicios (comerciantes, actividades domésticas, transporte público, empleados administrativos en el sector público y el privado, principalmente), y la industria en donde se contratan como fuerza de trabajo. Cabe señalar que los predios de la colonia La Pradera tienen superficies que oscilan entre los $160m^2$ y los $200m^2$. En la mayoría de los casos, los compradores construyen su propia vivienda de acuerdo a sus intereses, gustos, pero, sobre todo, a la capacidad en recursos económicos; de ahí que la mayoría de la población sean habitantes originales de la zona y propietarios de los predios y viviendas que actualmente ocupan.

En la colonia de referencia, así como en varias de ellas de la zona, en el diseño urbano de éstas, los primeros colonos que fueron poblando los espacios se organizaron de diferente manera y fueron apartando un predio para la edificación del templo católico, sin embargo, no se destinan espacios para templos de otras religiones. Cabe señalar la llegada a la zona de la orden de los

Oblatos de María Inmaculada.[2] La parroquia de estudio pertenece a la Arquidiócesis de México.[3]

La parroquia como centro de la vida cotidiana en una colonia urbana[4]

En todo este contexto, uno de los aspectos más significativos de la parroquia de estudio, es que desde sus inicios casi corre paralela con la fundación de la colonia en donde se encuentra la sede parroquial. De esta forma, mientras que los primeros colonos están construyendo sus respectivas viviendas, al mismo tiempo, se organizan en grupos y comisiones para construir lo que será su futuro templo religioso, por lo que la parroquia,

---

2 La orden de los Oblatos de María Inmaculada, es una organización religiosa que se fundó en Francia en 1816 por Eugene de Mazenod. Dicha orden llega a México en la segunda mitad del siglo XIX a las regiones de Ciudad Victoria y Agualeguas. Luego en 1901 inician un trabajo de misiones en los estados de Oaxaca y Puebla así como la responsabilidad de dos templos de la Ciudad de México, hasta que en 1914 salen del país por el conflicto armado. En 1943 regresan a la Ciudad de México e instalan su sede en la Colonia San Rafael. Desde la década de los cincuenta inician actividades de evangelización en las regiones de los Chontales y los Huaves del Istmo de Tehuantepec. A principios de la década de los sesenta empiezan a fundar templos en varias colonias del noreste de la Ciudad de México. Desde mediados de la década de los ochenta las misiones las amplían a la Costa Chica y a Centroamérica y desde la década de los noventa dicha orden comienza a dejar las colonias del noreste de la Ciudad de México y se trasladan a varias zonas marginadas de la ciudad de Guadalajara, Jalisco (Watson, 1981).

3 Según el Directorio Eclesiástico, la Arquidiócesis de México cuenta con 1,471 sacerdotes entre diocesanos y religiosos; existen casi 400 parroquias, organizadas en ocho zonas pastorales, las cuales se dividen, a su vez, en 32 decanatos. y, como ya se ha dicho, está situada geográficamente dentro del perímetro de la delegación Gustavo A. Madero, en donde existen 59 parroquias y 62 iglesias no parroquiales o capillas. Al mismo tiempo, la mayor parte del territorio de la delegación Gustavo A. Madero junto con pequeñas zonas de las delegaciones Venustiano Carranza e Iztapalapa, conforman la III zona pastoral o vicaría episcopal denominada “San Felipe de Jesús”. En esa zona pastoral encontramos 54 parroquias. Precisamente la parroquia de estudio se ubica en la zona pastoral o vicaría episcopal número III “San Felipe de Jesús” y pertenece al decanato 4 de esa zona. Directorio Eclesiástico de toda la República Mexicana, 1991.

4 La mayor parte de la información se tomó de Jiménez (2000).

como modelo de organización social, se ha tenido que actualizar y adaptar a las condiciones históricas, sociales, políticas, económicas y culturales de espacios urbanos concretos.

En la colonia en donde se ubica la sede parroquial, existen varios factores convertidos en elementos de integración y que forman parte de la memoria histórica de los habitantes de ésta: uno es que los habitantes originales de la colonia contribuyeron en casi todos los procesos que implica la conformación de un lugar para vivir, la construcción de las viviendas, la traza urbana de la colonia, el predio para edificación de un templo para el culto católico, la organización vecinal para solicitar la instalación de los servicios públicos (pavimentación de las calles, alumbrado público, drenaje, agua, mercado, escuelas, etcétera); otro factor es que la mayor parte de los habitantes contribuyeron, de diversas formas, en la construcción del templo católico; finalmente, el tercer factor se refiere a una especie de tradición católica que se ha expresado en buena parte de los habitantes originales y de los hijos de éstos.

En los primeros años de 1960, el número de viviendas provisionales distanciadas unas de otras, disminuye y varios espacios ya fraccionados, usados hace apenas unos pocos años antes como "ladrilleras" o "basureros", comienzan a ser ocupados con materiales para construcción y alguna que otra edificación en "obra negra". Es también la etapa de la realización de convenios de compra-venta entre los fraccionadores y particulares así como la construcción de viviendas.

Desde 1961 y 1962, se puede ver que muchos pobladores de la colonia La Pradera inician la construcción en forma definitiva de su vivienda. De esta manera, los habitantes de la reciente colonia sustituyen los materiales provisionales (lámina de cartón, madera, hoja de lata, principalmente) de las originales viviendas, por otro tipo de materiales más resistentes (arena, cemento, grava, varilla, etcétera). Igualmente, por aquellas épocas, sacerdotes de otras colonias dan servicio religioso en la colonia, principalmente, los fines de semana. Destacan en este servicio religioso

los sacerdotes misioneros de la orden de los Oblatos de María Inmaculada asentados en la parroquia del Sagrado Corazón de la vecina colonia Casas Alemán.

Un grupo pequeño con militancia en el Partido Revolucionario Institucional (PRI), toma la iniciativa de llevar a cabo las gestiones ante las autoridades de la delegación política Gustavo A. Madero, para que éstas aceleren los trabajos correspondientes a equipamiento de servicios urbanos. Este pequeño grupo se convertirá en una instancia importante en la conformación de la colonia y de la parroquia a lo menos en una primera etapa.

A la mitad de la década de los sesenta, la orden religiosa de los Oblatos asigna a un sacerdote canadiense a la colonia con dos objetivos: el de ofrecer los servicios religiosos de manera regular a los pobladores ya existentes y vecinos de otras colonias, y la de construir un templo para el culto religioso y convertirlo, posteriormente, en parroquia. Desde su asignación y hasta 1969, los servicios dependerán administrativamente de la parroquia ubicada en la colonia Casas Alemán.

En lo referente a la construcción del templo, ésta se lleva a cabo con la intervención de los pobladores a invitación directa del sacerdote y del grupo pequeño de filiación al partido oficial. Se crea, en consecuencia, una organización que llevará por nombre "comité pro-construcción" y que se compone por: algunos pequeños comerciantes, los cuales formarán, tiempo más tarde, otra importante organización y algunos vecinos con interés en que la colonia cuente con un templo católico. Dicha organización se encargará de recabar recursos económicos y materiales para la construcción del templo, así como de la organización de la población para participar en las labores de construcción. De esta forma, en las diferentes etapas de la edificación del templo, la población contribuye aportando "su mano de obra". En estas acciones se "aprovecha" la experiencia de los pobladores ya que muchos de ellos laboran o tienen conocimientos en actividades relacionadas con la construcción.

Por otro lado, se sabe que la propia orden de los religiosos Oblatos aportó también recursos económicos para la adquisición de los materiales de construcción. Para 1965, el templo católico está totalmente construido y el sacerdote ya es responsable de tiempo completo de la capilla. Dos años después, el religioso Oblato ubica su residencia en las mismas instalaciones del templo.

Desde mediados de la década de los sesenta, ya existen dos organizaciones más o menos consolidadas: el grupo de filiación partidista y los locatarios del mercado La Pradera. Ambas organizaciones son importantes no solamente para la vida secular de la colonia, sino también para la vida religiosa de la población en general y para el proceso de la formación de la parroquia en particular. Sin embargo, es el grupo partidista el que lleva la iniciativa en lo referente a "liderear", de alguna forma, las diferentes formas organizativas que se van gestando en la colonia. Por ejemplo, tramita la instalación de una lechería y tienda CONASUPO en la colonia; un local adecuado para los locatarios del mercado, en coordinación con un grupo de comerciantes de la colonia, y un espacio con jardineras, juegos infantiles, etcétera, que popularmente se conoce como "plaza cívica".

También realizan una serie de acciones en relación a la vida religiosa de la colonia que consiste las labores de mantenimiento, administración y vigilancia del templo, así como la organización de las diferentes celebraciones significativas del calendario religioso del templo como son la Semana Santa, la fiesta patronal, las posadas y la navidad. Al mismo tiempo, los locatarios del mercado contribuyen con aportaciones económicas y con objetos que se sometían a "rifas" para la recolección de fondos en beneficio de las obras materiales del templo. Cabe señalar que varios de los locatarios comienzan a incorporarse a las diversas actividades que la organización de la futura parroquia va diseñando. De esta manera, para 1966 en el templo ya se ha fundado el grupo de la Adoración Nocturna Mexicana que realiza una "cruzada proselitista", consistente en invitar a los colonos a participar y cooperar

en los asuntos de la parroquia. Este tipo de acciones produce tres fenómenos: uno es que logran incorporar más miembros a su propia organización a través de las "invitaciones"; otro es que varios de los que aceptan la invitación a participar comienzan a crear otro tipo de grupos de carácter piadoso. De ahí surgen, en poco tiempo, los grupos de la Virgen del Carmen, el Sagrado Corazón, la Tercera Orden de San Francisco, la Virgen de Guadalupe y otros. Un tercer fenómeno es que varias personas que aceptan la invitación empiezan a "armar" una estructura de atención dirigida a niños y jóvenes, en lugar de incorporarse a algunos de los grupos que ya existen o que se están creando.

En 1967, el sacerdote encargado de la capilla contrata a dos religiosas de la congregación del Sagrado Corazón para responsabilizarse de la catequesis infantil. Las religiosas usan como estrategia de trabajo, junto con sacerdote, "el lanzarse a las calles" de la colonia para invitar a niños y jóvenes (sobre todo mujeres) para que participen los primeros como alumnos de los cursos de catequesis y los segundos para prestar el servicio de la enseñanza del catecismo. Después de un par de meses de intenso trabajo en las calles, los resultados son los siguientes: la capilla contará con aproximadamente 8 grupos de niños de aproximadamente 25 alumnos en promedio por grupo, con 12 catequistas cuando menos.

Como se podrá observar, tanto la organización de grupos como la catequesis, son algunos de los factores que inciden de manera determinante en la apertura de espacios de participación y organización en torno a la futura parroquia. Para 1968, la todavía capilla cuenta con varios grupos que participan en las diversas actividades de la organización del templo, consolidándose los grupos que ya están formados y surgiendo nuevos.

De manera paralela, la colonia ya cuenta con todos los servicios urbanos necesarios.

En estos tiempos ya se pueden distinguir grupos parroquiales concretos (la Adoración Nocturna, la Tercera Orden de San

Francisco, la congregación del Sagrado Corazón y de la Virgen del Carmen) también, tendencias específicas de trabajo (la catequesis de niños con especial énfasis en preparar a los infantes para la primera comunión, la atención a los enfermos a domicilio y hospitales cercanos, la consolidación y promoción de grupos parroquiales más piadosos). Por lo anterior, podemos distinguir en la etapa del paso de "capilla a parroquia", tres líneas de trabajo principales: la catequesis, los grupos tradicionales piadosos y de culto y la atención a los enfermos.

En 1969 se concede el estatus de parroquia y durante los siguientes cinco años (desde 1969 hasta 1973), la dinámica parroquial se circunscribió a las acciones pastorales. Conforme pasa el tiempo, la actividad parroquial se va convirtiendo en un conjunto de acciones rutinarias, repetitivas, con poca articulación entre ellas, y con escaso impacto social y cultural en el territorio parroquial. En consecuencia, dos tipos de efectos se producen: uno es que lo limitado de las ofertas parroquiales provoca poco interés de los fieles en la participación de las actividades parroquiales y se limiten a la asistencia a la misa dominical. El otro efecto, es al interior de las organizaciones parroquiales existentes, en donde varios de sus miembros, en particular los más jóvenes, producen toda una serie de críticas y autocríticas sobre el impacto de sus acciones y conductas como "católicos y cristianos". En otras palabras, lo que algunos cristianos-católicos se comienza a cuestionar es si su "testimonio cristiano" se reduce solamente a actos piadosos, de culto, la asistencia a misa y otros aspectos por el estilo. En consecuencia, varios creyentes comienzan a cambiar la mirada hacia otros ámbitos de la vida social, económica y cultural de las colonias, tratando de "armar" una posible articulación entre el "ser católico" y los demás ámbitos de la vida que pertenecen más bien a la vida secular, es decir, interrelacionar "lo sagrado con lo profano".

A partir de la Pascua de 1973, a la parroquia llega un nuevo párroco y un vicario de la misma congregación religiosa y ya

varios miembros jóvenes de los grupos parroquiales así como otros que todavía no participan en las actividades de la instancia eclesiástica, ya han accedido a niveles escolares más avanzados como son los estudios de preparatoria y otros a la universidad.

Los nuevos sacerdotes responsables de la parroquia, contratan a una religiosa de la congregación del Perpetuo Socorro con el objetivo de reestructurar profundamente la catequesis en todos los niveles desde niños hasta adultos. De esta manera, tanto los sacerdotes como la religiosa y un pequeño equipo de trabajo, elaboran un plan de trabajo que abre varias líneas de acción: se abre la línea de jóvenes (catequesis, actividades recreativas, actividades sociales); adultos, tercera edad, actividades de asistencia social. Estas nuevas líneas son agregadas a las que ya existían (grupos piadosos, atención a enfermos, celebraciones de fiestas, etcétera). Al interior de la parroquia se refuerzan las líneas de catequesis a todos los niveles, ministerios de culto y litúrgicos y capacitación de algunos miembros de los grupos como son cursos, seminarios, pláticas, retiros, actividades culturales, grupos de trabajo, entre otros. Por ejemplo, muchos de los cursos, retiros y pláticas tienen como base los textos bíblicos, los documentos del Vaticano y de Medellín y, eventualmente, alguna carta pastoral; con jóvenes se tratan temáticas relativas los problemas juveniles como son las drogas, sexo, pandillerismo, la familia, asuntos sociales, entre otros.

Con base a lo anterior, podemos señalar que en esos tiempos la parroquia es una entidad abierta, consolidada, con ofertas culturales concretas y con un notable impacto social y cultural en la colonia. De hecho, la actividad parroquial poco a poco se comienza a convertir en uno de los atractivos significativos para los habitantes de la propia colonia y algunas colonias vecinas.

Con esa estructura parroquial, los responsables se “lanzan” a la construcción de dos misiones más en las recientes colonias vecinas que se han fundado. En efecto, desde 1976 y a solicitud expresa de los habitantes de las otras dos colonias, un equipo parroquial co-

mienza a fundar dos capillas: la primera en el fraccionamiento de Villa de Aragón con población con más altos recursos económicos y la mayoría originarias del Distrito Federal y la zona conurbada. La mayor parte de los habitantes del mencionado fraccionamiento son trabajadores de la Comisión Federal de Electricidad o algunos jubilados de la misma empresa. La mayoría de los hijos de éstos tienen acceso a niveles de estudio más altos, no solamente en escuelas oficiales sino también en escuelas privadas. La segunda capilla es fundada en la Unidad Pradera, una zona habitacional más modesta, ya que son viviendas que obtienen los trabajadores a través de "créditos infonavit". La población está compuesta por migrantes, principalmente de los estados de la zona del bajío así como población ya ubicada en varias zonas de la ciudad y la zona conurbada. La situación económica de esta población es de bajos recursos y la primera capilla llevará por nombre "Ave María" y la segunda "Santa Beatriz de Silva".

A la vuelta de dos años de "misión", los logros en las dos capillas son los siguientes: cada capilla es atendida por un sacerdote más o menos de "planta", se logra también que en ambos lugares se conformen grupos concretos para el servicio de cada una de las capillas y que la administración de las mismas sea llevada a cabo con sus propios recursos. De esta manera, cada capilla logra una relativa autonomía en sus acciones y propuestas de trabajo pero siempre con algún tipo de vigilancia de la sede parroquial que se traducen en informes administrativos y pastorales, reuniones trimestrales entre los capellanes, el párroco y el vicario, así como visitas pastorales del párroco y del vicario a cada capilla.

Desde 1979, el vicario del periodo anterior asume las responsabilidades de párroco. Aunque varios de los grupos parroquiales, y de las actividades que se estaban realizando, continúan, la influencia de las ideas provenientes de la llamada Teología de la Liberación, así como la capacitación que el nuevo párroco ha experimentado en años anteriores en Bolivia y, sin duda, los acontecimientos eclesiales y sociales como la 3ra. Reunión del CELAM y el triunfo

de la revolución sandinista en Nicaragua. Cabe señalar que cuando menos la mayor parte de los miembros de la congregación de los Oblatos que trabajan en México y en muchos lugares de América Latina y Norteamérica se inclinan y simpatizan precisamente por las ideas de la Teología de la Liberación.

Si en el periodo anterior, de alguna manera, ya se han consolidado ciertas estructuras parroquiales, en éste se convierten en productoras de procesos, hasta cierto punto, inéditos en relación a otras experiencias parroquiales del decanato y de la zona pastoral. En términos generales, las estructuras parroquiales y grupales de la zona entran en una serie de situaciones participativas que, en un principio, se expresan en los límites de la organización parroquial y, después, en ámbitos barriales, comunitarios y de las colonias.

En este periodo, los grupos que surgen del seno de la parroquia son fundamentalmente compuestos por jóvenes tanto solteros como casados y conforman organizaciones muy dinámicas tanto en lo relativo a sus creencias y prácticas religiosas (Jiménez, 1995) como en las acciones de impacto en el campo social y cultural de la colonia. Aunque dichos grupos no dejan de tener la referencia del párroco y la parroquia, su acción impacta de manera significativa en los ámbitos seculares principalmente. Los grupos que se forman en este periodo son: la catequesis familiar, las comunidades eclesiales, los de animación y coros juveniles, el grupo de renovación carismática y los grupos deportivos. La mayor parte de éstos tienen un número importante de participantes, por ejemplo, los carismáticos llegan a juntar hasta 150 participantes; dos equipos de voleibol, tres de fútbol y uno de basquetbol son parte de los grupos deportivos y culturales.

Tanto la catequesis familiar como las comunidades eclesiales promueven la formación de varios grupos vecinales que se reúnen tanto en la colonia La Pradera como en las colonias vecinas, como fue el caso de la sección VI de San Juan de Aragón. Por otro lado, en otras colonias y parroquias vecinas, como la de San Mateo Apóstol en la colonia Ampliación Providencia y la parro-

quia de la Divina Providencia de la colonia Providencia atendidas por los Oblatos, desarrollan un trabajo pastoral dirigido a formar comunidades eclesiales. Además de tocar asuntos relativos a cuestiones morales, y de las relaciones al interior del núcleo familiar, en las reuniones de reflexión se tratan temas con contenido social y político, por ejemplo, problemas relacionados a la falta o deficiencia en los servicios urbanos, los problemas de la drogadicción y el alcoholismo en los jóvenes, los embarazos "tempranos" de niñas y jóvenes así como la necesidad de participar en la política a varios niveles. Sobre esto último, por ejemplo, varios miembros de las organizaciones religiosas mencionadas han participado en el diálogo con algunas células con los partidos Mexicano de los Trabajadores y Comunista Mexicano para hacer actividades en conjunto. Incluso es notable que sean varios de los miembros de los grupos parroquiales los que militen también en los partidos políticos existentes en aquellas épocas.

Comentarios finales

En los apartados anteriores hemos señalado los diferentes procesos en que los habitantes del territorio parroquial han contribuido a diseñar y construir sus propios grupos, sus propios espacios, y, en consecuencia, su propia colonia. Se ha tratado de mostrar que existe un paralelismo entre la historia de los diversos asentamientos que conforman el territorio parroquial, así como la formación en sus diversos aspectos y facetas de la parroquia. Se ha hecho hincapié en aquellos aspectos en donde la población "aporta" sus propios conocimientos y bagajes culturales para el desarrollo de actividades como las que hemos referido.

Un aspecto importante en este breve recorrido es la combinación de elementos hegemónicos propios de la Iglesia como institución de control social y moral, con aquellos otros que son más bien producto de la creatividad de la propia gente que participa en los grupos parroquiales. Precisamente, ahí se ha no-

tado cómo los miembros de los diferentes grupos parroquiales se apropian de un conjunto de conocimientos y, en otros casos, elaboran todo un conjunto de procesos de resignificación de los elementos hegemónicos.

La transformación del arzobispado de México durante la administración de Ernesto Corripio y Ahumada (1977-1994)

Andrea Mutolo
UACM

El periodo del Cardenal Ernesto Corripio como arzobispo de México es muy extenso, de casi 20 años. La diócesis se transforma totalmente y sería difícil en pocas páginas explicar este largo proceso. Para tener una idea de este cambio, podemos citar cómo la diócesis pasa de 279 parroquias a 380 en 1994, con la fundación de más de 100 nuevas parroquias. Los curas diocesanos pasan de 593 a casi 700, el clero regular se establece alrededor de 1000 religiosos, mientras el número de religiosas baja de 5983 a 4750, es decir 1000 religiosas menos aproximadamente. El número de católicos en la diócesis pasa de 96.5% en un principio a 85% al final.[1]

El primer gran cambio que empuja Corripio, desde los primeros años, será la configuración territorial del arzobispado. La ciudad en pocas décadas ha cambiado y se ha trasformado: en 1980 sólo Distrito Federal tenía casi 9 millones de habitantes (8.831.079 por la precisión)[2] y si comparamos estos datos con los habitantes en 1950 (poco más de 3 millones) o con los en 1900 (350.000) podemos tener una clara idea de la repentina transformación de la ciudad, que generó el caos actual. En este contexto, el arzobispado de México se interrogó y observó cómo la estructura pastoral que la diócesis tenía absolutamente que cambiar y transformar para responder a las nuevas necesidades de una *megalópolis*. Por esta razón, el padre Manuel Zubillaga[3], un sacerdote diocesano,

[1] Datos que aparecen en la página Web http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/demexo.html conformes al Anuario Pontificio.

[2] Fuente Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI).

[3] Manuel Zubillaga nació en la Ciudad de México, el 5 de junio de 1947,

que hoy es el presidente de la Caritas en la Ciudad de México, es designado como el encargado de hacer este cambio. Existían ya desde antes, en la arquidiócesis, las zonas de pastoral, a las que se le llamó después delegaciones de pastoral, trabajo realizado por la gestión del Cardenal Miguel Darío Miranda y Gómez (arzobispo de México entre de 1956 a 1977). Cuando Corripio entra, en 1977, quiere dar un paso más allá, dando personalidad jurídica a estas zonas pastorales que no tenían un obispo encargado, sino delegados.[4] No era únicamente un problema jurídico, sino había que entender el fenómeno de la gran ciudad, de la *megalópolis*, los problemas pastorales, la conveniencia de nombrar obispos, y si se nombraban cómo tenían que ser reglamentados, y en todo esto sí era importante el aspecto jurídico. El análisis de padre Zubillaga se enfocaba mucho en la ciencia social: las *megalópolis* en los 80, con más de 8 millones de habitantes, eran un fenómeno del siglo XX; porque apenas a final del siglo XIX Londres tenía un millón de habitantes. Se trataba de algo bastante reciente en la historia y por eso un asunto nuevo también para la Iglesia. Entonces, la concepción canónica de diócesis empieza a tener un sustrato sociológico diferente y esto llega a ser el punto de partida y por este motivo se requirió inventar, literalmente, cuál podía ser la solución de gobierno de una *megalópolis* pastoralmente hablando.[5] La diócesis, desde la década de los 80, revolucionó su división canónica-administrativa y se dividió en ochos vicarías, que a su vez se fraccionaron en decanatos que derivaron en parroquias. Una vez teorizada esta nueva división de la diócesis, empezaron los cambios concretos. Según Zubillaga, una reorganización del gobierno pastoral de la diócesis fue seguramente un tema que el Cardenal Corripio abarcó con Juan Pablo II, en su primera visita en enero 1979. Los primeros obispos elegidos como administradores de una

---

es sacerdote diocesano del arzobispado de México, actualmente presidente de Caritas diocesana de la Ciudad de México.

4 Ciudad de México a 14 de junio de 2009, entrevista con Manuel Zubillaga.

5 *Ídem.*

vicaria fueron Monseñor Francisco Aguilera y el futuro Cardenal Javier Lozano Barragán elegidos obispos en junio de 1979. Había que empezar un cambio concreto en la pastoral y por esta razón se realizó la misión guadalupana con la idea de pasar "de la especulación y de la discusión teórica a hacer un proyecto que movilizara las comunidades cristianas".[6] Por tal motivo la misión guadalupana coincidió con la elección de las vicarías y con el nombramiento de obispos que comenzó desde 1979.

El arzobispado de México durante la administración Corripio llegará a ser un modelo de transformación y punto de referencia importante para muchas otras diócesis. En los 80 se crean las bases para la reforma constitucional de 1992, a partir de un clima propicio en la Ciudad de México. Un amplio sector de la curia arzobispal pensaba que la reforma constitucional no tenía que ser formada de manera elitista, entre el delegado apostólico y el gobierno, sino que había que involucrar muchos actores de la sociedad civil. El arzobispado tenía una visión muy amplia de las reformas y los cambios indispensables para la Iglesia católica en México y según esta visión, el delegado apostólico y futuro nuncio Girolamo Prigione, limitaba mucho estas reformas. La falta de profundidad de la reforma, que se hizo entre Estado e Iglesias en 1992, ha sido seguramente una preocupación importante del Cardenal Corripio, muy escéptico acerca del pluralismo religioso, en términos de que la reforma era una concesión a la Iglesia católica y no al conjunto de Iglesias. La reforma, durante el sexenio de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), se veía de manera demasiado pragmática: si había llegado el momento había que hacerla. Prigione polarizó mucho la jerarquía, creando una agrupación fiel a su línea, en efecto en el contexto social y político mexicano, se instaló muy bien y se convirtió en un personaje protagónico de primera línea, empezando a ser el primer interlocutor del gobierno por las reformas en México.

---

[6] *Ídem.*

Sin embargo, la realidad es más compleja de lo que se puede imaginar y durante el salinismo el episcopado era un abanico muy amplio de corrientes. Con el salinismo, la política nacional vivió un momento muy difícil, pues se pasó por la elección de 1988 con graves conflictos políticos y sociales, y aun si no resulta importante, en este estudio, entrar en problemas electorales —si hubo o no hubo fraude—, es fundamental reconocer que, por primera vez en años recientes, se había mostrado una escisión fuerte del grupo político dominante y luego de la sociedad.

Este contexto conflictivo había sido alimentado, desde décadas, por una inaplicación de la ley en asuntos religiosos: por ejemplo salía una procesión religiosa en la calle, evidente violación de la ley, siendo un acto de culto público prohibido por ley, y los políticos preferían no tomarla demasiado en cuenta; por esta razón, en línea general, no es cierto decir que en estos años había una rigidez tajante en asuntos religiosos.

Sobre la política de Salinas en asuntos religiosos se ha pensado que el reconocimiento de las Iglesias, en particular de la Iglesia católica, era una forma de legitimar su presidencia cuestionada por el supuesto fraude de 1988. Mi punto de vista es diferente: el reconocimiento de las Iglesias fue, más que una forma de legitimar el salinismo, una política de coherencia con la instauración definitiva de políticas neoliberales en México, todo esto como parte de una idea hacia la modernización política y económica. La reforma constitucional de 1992 fue amplia y no abarcó únicamente asuntos religiosos, sino también el sector rural, en particular el ejido, en términos de organización campesina. Salinas decidió romper con el ejido y esta fue la otra grande reforma constitucional de este momento, quitando el sentido histórico y social de la tierra comunal para transformarla en algo susceptible a la renta. Al poner en el mercado capitalista las posesiones ejidales se creaba una desventaja; con la reforma se aclaró que había llegado el momento para quien quería vender sus tierras de hacerlo. La reforma constitucional del artículo 27 fue muy impactante por-

que cambiaba la base de la organización campesina y quitaba un soporte clave del Estado mexicano surgido desde la Revolución.

En asuntos religiosos la reforma constitucional de 1992 siguió los lineamentos de una reforma neoliberal, quitándole fuerza al proteccionismo hacia la Iglesia católica, en el sentido que muchos asuntos se veían casi de forma secreta: era una manera de simulación entre gobierno y jerarquía. Salinas persiguió la política de establecer una relación acorde con la situación actual, intentando buscar una legislación que se adaptara a la realidad. Si analizamos la reforma desde este enfoque se puede ver cómo el gobierno no traicionó el sentido liberal y laico de la relación Iglesias-Estado: "la realidad es que se reconocen las Iglesias con una personalidad jurídica como si fuera una empresa más".[7]

Por esta razón todo un sector amplio del arzobispado de México consideraba que la inscripción de las Iglesias en un registro de gobernación como asociaciones religiosas era algo inútil: ¿por qué las Iglesias tenían que registrarse? Al Cardenal Corripio le preocupaba el hecho que fuera Gobernación a decidir a quién otorgar el registro, y podía suceder que, si el gobierno no simpatizaba con una determinada denominación religiosa, ésta podía quedarse sin registro y no ser reconocida como una religión. Un ejemplo en nuestros días, que demuestra como esta no es pura teoría, lo tenemos con grupos como los musulmanes, que están sin registro: "en el 2009 sólo dos Iglesias musulmanes tienen el registro, cuando hay por lo menos siete grupos musulmanes bien constituidos".[8] La Secretaria de Gobernación aclara que algunas denominaciones no cumplen con el requisito de la difusión religiosa, mientras esto debería ser lo que menos importa a Gobernación.

La arquidiócesis de México mantiene un papel muy importante y crítico en la reforma constitucional de 1992. El ex-sacerdote Alberto

7 Ciudad de México a 2 de julio de 2009, entrevista con Carlos Martínez Assad.
8 Ciudad de México a 11 de junio de 2009, entrevista con Carlos Martínez Assad.

Athié[9] insiste sobre los límites de la reforma de 1992: la idea del arzobispado era diferente, más en línea con los derechos humanos, donde la libertad religiosa es una libertad individual, creer o no creer, y luego la libertad de asociarse. "Si se lee la Constitución se puede observar que, en el fondo, se trata de una libertad de creencias- y no de creer o no creer- y que es una libertad reducida al ámbito privado, especialmente al culto".[10] La visión de la diócesis era más amplia y aquí empieza un fuerte contrasteo con el delegado apostólico Girolamo Prigione: "el derecho a la creencia termina siendo algo que se le otorga o se le deniega a uno, mientras es un derecho humano y por lo tanto tiene que depender de la persona y no del Estado".[11]

La idea del Cardenal Corripio, y de algunos intelectuales católicos que lo respaldaban, consistía en ver la libertad de religión, antes que nada, como un derecho individual de cada persona y no como algo que el Estado puede conceder. La libertad religiosa es un derecho universal, no solamente reservado a monjas y curas, sino a las personas en su estructura antropológica fundamental.

Básicamente se pensaba que ni en la ley ni en la Constitución debía aparecer el ministro del culto. El diacono y notario Horacio Aguilar[12], apoderado legal del arzobispado de México desde 1995 hasta 2005, aclara: "¿En qué parte de la Constitución se habla de los ingenieros o de los contadores? No hay por qué hablar del ministro del culto".[13] El problema es que la reforma, según Horacio Aguilar, era discriminatoria: la legislación plantea un régimen antidemocrático para el ministro de culto.

---

9 Alberto Athié nació el 9 de junio de 1954, fue sacerdote de la Arquidiócesis de México, y actualmente es asesor externo de la Secretaria de Educación Pública (SEP); también es miembro de un consejo ciudadano que trabaja para el DIF nacional y consultor en materia de desarrollo social sustentable.

10 Ciudad de México a 3 de junio de 2009, entrevista con Alberto Athié.

11 *Ídem*

12 Horacio Aguilar Álvarez nació en México D.F., el 5 de mayo 1953, es notario y diácono permanente en la Arquidiócesis de la Ciudad de México adscrito en la parroquia de Nuestra Señora de Lourdes, en la segunda vicaría.

13 Entrevista con Horacio Aguilar. Estado de México, 27 de mayo de 2009.

La idea que tenía el arzobispado era diferente y se enfocaba hacia un desarrollo de un ámbito de libertad en tres niveles: 1) El personal: el derecho de creer o no creer o cambiar de creencias, 2) El familiar: el derecho de poder comunicar mis creencias a mis hijos, 3) El institucional: asociarse con otras personas y rendir culto a lo que sea.

Por el contrario, con la reforma constitucional de 1992, se someten las asociaciones religiosas al Estado: la Iglesia católica o los judíos tienen mucha más antigüedad que el Estado mexicano, que surge en 1821, y por este motivo Horacio Aguilar aclara que "estas confesiones existen por derecho propio, no es el Estado el que tiene que reconocerlas".[14] La realidad es que el Cardenal Corripio y su grupo querían una reforma más amplia. En particular, sobre el tema de la libertad religiosa en la Ciudad de México. Entre Abelardo Alvarado,[15] en este momento obispo auxiliar del arzobispado de México, el Cardenal Corripio e IMDOSOC (Institutito Mexicano de Doctrina Social Cristiana) se creó una sinergia gracias a la cual se consolidó un espacio privilegiado de reflexión. Como es obvio, la Ciudad de México no significaba todo el país, pues dentro del episcopado había un grupo de obispos, por ejemplo el obispo de Cuernavaca, Luis Reynoso Cervantes, (obispo de Cuernavaca desde 1987 hasta 2000) y el obispo de Chihuahua,. José Fernández Arteaga, (arzobispo de Chihuahua desde 1991 hasta 2009) que tenían una visión más limitada sobre el tema de la libertad religiosa.

La idea del arzobispado que prefiguraba cambios en materia constitucional, con leyes mucho más amplias de las que se hicieron. Los límites que hay en los cambios en materia de libertad religiosa no fueron iniciativa del gobierno, sino peticiones de los obispos católicos al gobierno: por ejemplo la petición de que las

---

[14] *Ídem*

[15] Abelardo Alvarado Alcántara nació el 8 de junio de 1933. Desde 1985 fue obispo Auxiliar de la Arquidiócesis de México. Fungió como secretario de la Conferencia Episcopal Mexicana. Obispo emérito desde 2008.

Iglesias no tengan acceso a la propiedad de medios de comunicación no es una iniciativa del gobierno o de los legisladores, sino de algunos obispos. El miedo de algunos obispos era hacia la agresividad y la potencialidad que podían llegar a tener algunas Iglesias evangélicas, apoderándose de los medios de comunicación: el problema era que muchos obispos, en tema de libertad religiosa, pensaban en limitaciones, no tanto para la Iglesia católica, sino para otras expresiones religiosas.

Muchos testimonios aclaran que uno de los problemas era que lo que comenzó como una reforma de las relaciones Iglesia católica-Estado, se fue convirtiendo en una reforma que incluía todo el conjunto de las Iglesias en México. Claramente, la preocupación principal para muchos obispos eran los evangélicos, en particular la idea de quedarse en minoría respecto a las muchas Asociaciones Religiosas (AR) evangélicas. El historiador Martínez Assad[16] insiste en el análisis de este problema y aclara: "llegados a este punto no sé a quién se le ocurrió la idea de que las AR tenían que ser todas las organizaciones de cada una de las Iglesias y de tal manera que la idea inicial, según la cual íbamos a tener que mantener un diálogo con veinte o treinta AR, se convirtió en mantenerlo con siete mil como las que llevamos ahora. Es algo aberrante el hecho que tenga un registro el episcopado mexicano y en el mismo tiempo el convento de monjas aquí a la vuelta".[17]

La realidad es que las consecuencias de la reforma cambiaron radicalmente 140 años de historia: todas las nuevas adquisiciones que las Iglesias hicieron, desde la reforma en adelante, ya son privadas, no están adentro del régimen de las comunidades, ya no pueden poseer bienes, según la ley de reforma. "El cambio fue

[16] Carlos Martínez Assad prominente historiador del Instituto de Investigaciones Sociales (UNAM). Doctorado en Sociología Política, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, Universidad de París. Miembro nivel III del Sistema Nacional de Investigadores. Autor de muchas obras de investigación sobre la historia política y regional, Medio Oriente y los impactos culturales en el mundo.

[17] Ciudad de México a 11 de junio de 2009, entrevista con Carlos Martínez Assad.

drástico y total y eso es lo que no se dice, sobre este aspecto hasta nuestros días faltan estudios serios. Habría que ver qué pasó con las Iglesias en todos los órdenes, económicos, políticos, culturales a partir de este momento: ¿por ejemplo que ha pasado con el asunto de los prestanombres?”[18]

Terminada la reforma en 1992, el conflicto entre Prigione y el arzobispado de México fue muy directo: uno de los problemas fue la primera AR (Asociación Religiosa) registrada. El arzobispado de México fue la primera entidad religiosa que se inscribió en la normatividad después de la reforma. Sin embargo, esta acción ocasionó una fuerte molestia en la que todavía era la delegación apostólica, hubo un fuerte desencuentro porque Prigione quería ser, como Nunciatura, (el cambio desde Delegación a Nunciatura se hizo registrando la Nunciatura Apostólica a la Secretaría de Gobernación) el primero en llevar el registro y después todas las diócesis. “Allí hubo discusión pública, es cuando salta el conflicto a los medios de comunicación, y además no era tampoco común ventilar a los medios cuestiones internas a la Iglesia”.[19] El conflicto público empezó desde este momento, sin embargo, los problemas entre la arquidiócesis y la nunciatura iniciaron desde los 80.

El conflicto sobre el registro número uno sacó a la luz pública el problema de fondo, es decir “el interés de dominio desde la nunciatura hacia la Iglesia mexicana y de otro lado una arquidiócesis de México que siempre se ha resistido a ese esquema. El Cardenal Corripio, con mucha discreción y diplomacia, buscaba llevar adelante sus iniciativas a pesar de la nunciatura”.[20] Las razones concretas de este conflicto no son complejas: se había registrado, en la nueva subsecretaria de asuntos religiosos, la diócesis primada de México y Prigione, por medio de gobernación, borró el registro del arzobispado de México queriendo que fuera la Nunciatura la primera en aparecer. En este conflicto se

[18] Ciudad de México a 2 de julio de 2009, entrevista con Carlos Martínez Assad.
[19] Ciudad de México a 15 de junio de 2009, entrevista con fuente anónima.
[20] *Ídem.*

involucró también la Secretaría de Estado Vaticana y, después de algunos meses durante los cuales todo es suspendido, la Nunciatura se queda con el registro número uno de Gobernación, el número dos se lo llevará la Conferencia Episcopal Mexicana y el tres el arzobispado de México.

La Reforma de 1992, y el problema del registro número uno, amplió el conflicto entre Prigione y el arzobispado: en enero de 1994 dos sacerdotes importantes de la curia fueron a la nunciatura pidiendo a Prigione que se regresara a Roma, fue el famoso "Señor Nuncio, ¡ya váyanse!"[21] publicada en exclusiva en la revista *Proceso*. Claramente, Prigione contestó que no, que dependía del Papa y del gobierno Mexicano. "A Prigione esto no le agradó y prácticamente corrió a los sacerdotes de la nunciatura",[22] luego, según el periodista de *La Jornada*, Antonio Román,[23] Prigione llamó al Cardenal Corripio acusando a los dos sacerdotes de lo que había ocurrido. Corripio se mostró sorprendido y llamó a los sacerdotes que explicaron que hicieron una llamada de atención a Prigione según las enseñanzas bíblicas: primero privada, después acompañada y sucesivamente pública".[24] Como aclara Horacio Aguilar, la razón que explica porqué se hizo todo esto, es principalmente una: "se pensaba que Mons. Prigione estaba estorbando el crecimiento de la libertad religiosa en México".[25]

Sobre este tema la aclaración de muchos testigos es interesante porque nos hace entender cómo el conflicto se agravó por la enfermedad del Cardenal Corripio. Este periodo entre 1994 y

---

[21] Manuel Robles, Rodrigo Vera, *Proceso*, No. 0899-18, 24 de enero de 1994 (Reportaje).
[22] Ciudad de México a 9 de junio de 2009, entrevista con Antonio Román.
[23] Antonio Román nació en el D.F., el 12 de enero 1962, inició el periódico "uno más uno" que es antecedente de La Jornada. Cuando se funda *La Jornada* en 1984 inicia como auxiliar de redacción y dos años más tarde como reportero. En 1988 empieza a cubrir la fuente religiosa. Desde este trabajo empieza a conocer a mucha gente vinculada con la Iglesia católica.
24 Ciudad de México a 9 de junio de 2009, entrevista con Antonio Román.
[25] Estado de México a 27 de mayo de 2009, entrevista con Horacio Aguilar.

1995, que coincide con el padecimiento del Cardenal Corripio y la elección del nuevo arzobispo de México, es descrito muy bien por el periodista de *Proceso* Rodrigo Vera.[26] En este momento, casi de sede vacante, todos estaban preocupados por la elección del nuevo obispo: lo que sabemos es que había principalmente dos candidatos fuertes: uno era Mons. Emilio Carlos Berlié, quien en estos años era obispo de Tijuana, y el otro era el obispo de Jalapa, Sergio Obeso. La mayoría de los sacerdotes de la curia simpatizaban con Obeso, que tenía ideas bastante avanzadas, mientras Berlié era el candidato de Prigione. Norberto Rivera era un desconocido, obispo de Tehuacán, una diócesis menor y no figuraba entre los candidatos. Rivera fue recomendado por Prigione, a pesar de tener un candidato más fuerte. Sin embargo, éste se había involucrado como intermediario entre los hermanos narcotraficantes, Arrellano Félix y Prigione: un sacerdote de Tijuana, diócesis que en este periodo administraba Berlié, puso en contacto, con la intervención de su obispo, a los narcotraficantes del Cartel de Tijuana con Prigione. Esto afectó mucho a la carrera de Berlié y, según Vera, por esta razón se eligió a Norberto Rivera. La razón principal del nombramiento de Norberto Rivera se atribuye al desmantelamiento del seminario regional del sureste, que abarcaba la diócesis de San Cristóbal, la de Oaxaca y la misma diócesis de Tehuacán. Rivera cerró este seminario con el apoyo de Mons. Prigione: "bloqueó el semillero de los curas de la línea de la teología de la liberación",[27] debido a esto Prigione devuelve el favor a Norberto Rivera y lo apoya como arzobispo de México.

Esto es una reconstrucción de algunos acontecimientos importantes para las relaciones entre política y religión en la Ciudad de México. Lo aquí expuesto es parte de un estudio más

---

[26] Rodrigo Vera nació en Guanajuato el 7 de febrero de 1960. Es periodista y se encarga de la fuente religiosa en la revista *Proceso*.

[27] Ciudad de México a 9 de junio de 2009, entrevista con Rodrigo Vera.

amplio y no intentamos hacer una historia cronológicamente lineal, sino ofrecer algunos ejes que serán parte de futuras investigaciones. Seguramente, la administración del Cardenal Corripio representa un momento importante en la historia del arzobispado de México. Estamos en un periodo de fuerte cambio social y transformación, y lo que intentaron hacer algunos elementos de la curia arzobispal fue desarrollar políticas de modernización. El experimento fue actualizar la Iglesia hacia una estructura más conforme a nuestra sociedad, una sociedad más secularizada, más laica y plural. Esta iniciativas en parte fracasarán y en parte serán exitosas. Claramente el arzobispado de México nunca fue aislado del contexto nacional y siempre fue conectado, como todas la diócesis, con la jerarquía católica.

El gobierno de la Iglesia pertenece a cada diócesis donde hay un obispo que se refiere al Papa, las conferencias episcopales son puramente consultivas, los mandos en la Iglesia son tres y nada más, los párrocos, los obispos y el Papa. Quien tiene poder en una parroquia es el párroco, que tiene injerencias sobre los sacerdotes y diáconos de su parroquia y en las distintas capillas, mientras en una diócesis el administrador es el obispo que tiene como su superior jerárquico al Papa o a sus delegados. Es sobre este punto, aparentemente muy sencillo, donde empiezan los conflictos, sobre todo con la nunciatura apostólica. Los obispos mexicanos fueron acostumbrados a desarrollar su acción autónomamente, claramente siempre bajo la normatividad y el control de la Santa Sede. En un determinado momento, en los ´80, Prigione empieza a adquirir mucho poder y se trasforma en importante intermediario entre obispos mexicanos y Santa Sede, hasta llegar a ser un punto de referencia para un amplio sector del episcopado mexicano.

Como se ve, muchas diócesis no tenían la fuerza o la capacidad para contrarrestar la política de Prigione y serán obligadas casi a someterse a su voluntad. No fue así para el arzobispado de México que tenía la tradición y la potencia para inconformarse

con las políticas del delegado apostólico. En este momento el arzobispado tenía una visión muy distinta en el análisis coyuntural respecto a la delegación apostólica. Con el salinismo y la reforma constitucional de 1992 este conflicto sale a luz pública. La diócesis se enfrenta con el poder ya consolidado que tenía Prigione, quien al final ganará este conflicto. Su política consistía en entregar a la Santa Sede, candidatos a obispos de bajo perfil, para poder más fácilmente quedarse como punto de referencia adentro del episcopado mexicano. Esto es lo que pasa una vez que Corripio, por razones de edad, será obligado a dejar la diócesis; Prigione gana una batalla, pero no la guerra. En Chiapas sus intentos de destituir a Samuel Ruiz fracasan. Pero esta es otra historia.

VI. Movimientos y organizaciones religiosas. S.XX

El desarrollo del cristianismo ortodoxo en la Ciudad de México de principios del siglo XX a la actualidad

Austreberto Martínez Villegas
UAM-Iztapalapa

Introducción

La Ciudad de México se ha convertido en un espacio cosmopolita que alberga personas de diversas nacionalidades y culturas que contribuyen a enriquecer el mosaico de expresiones humanas que se puede observar en esta capital. Entre estas manifestaciones culturales, desde luego, no quedan fuera las prácticas religiosas entre las que se encuentra el objeto de estudio del presente artículo: el cristianismo ortodoxo.

La Iglesia cristiana ortodoxa es la denominación que tomaron las comunidades cristianas que se mantuvieron bajo la autoridad de los patriarcados de Constantinopla, Antioquía, Jerusalén y Alejandría después de la separación entre estas sedes y el papado de Roma en el año 1054.

Si bien, dichas comunidades, conservaron varios rasgos que en materia de dogmas y normas morales los hacían tener numerosas similitudes con el catolicismo romano, desarrollaron diversas características que imprimieron un sello propio a la identidad del cristianismo ortodoxo, las cuales iban desde las normas litúrgicas, los cantos y las costumbres en materia de vestido, a las expresiones artísticas manifestadas en la escritura de iconos y en la arquitectura.

El cristianismo ortodoxo se constituyó en la religión oficial del Imperio Bizantino hasta la toma de Constantinopla, después de la cual permaneció como la religión predominante entre los griegos que quedaron como súbditos del Imperio Otomano, así como de algunas poblaciones de origen árabe que habitaban en Siria, Líbano, Palestina y Egipto. También el cristianismo orto-

doxo tenía presencia en algunos países balcánicos, en Europa Oriental y, sobre todo, en Rusia donde el imperio de los zares se constituyó como heredero cultural de Bizancio y el único país ortodoxo independiente por varios siglos.

El cristianismo ortodoxo es la religión predominante en países como Chipre, Grecia, Serbia, Bulgaria, Rumania, Georgia, Bielorrusia, Ucrania y Rusia. Para comprender el nacionalismo en estas naciones, es preciso entender la concepción ortodoxa de nación cristiana en la cual fe y patria están constantemente ligadas.

Por otro lado, se puede decir que inmigración y difusión del cristianismo ortodoxo van estrechamente unidos, la Iglesia ortodoxa al menos en occidente y por diversas razones histórico-culturales, no ha sido por lo general una Iglesia misionera, al menos en la escala que lo han sido la católica romana o algunas confesiones protestantes. Debido a ello, al difundirse las poblaciones originarias de países ortodoxos por el resto del mundo se expande también poco a poco la práctica de esta confesión religiosa.

Una característica peculiar del cristianismo ortodoxo es la unidad con el poder gubernamental. En los países de mayoría ortodoxa no existe una separación radical, como en occidente, de la Iglesia y el Estado. Lo anterior, tanto en México como en otras partes del mundo, determina una estrecha relación de las comunidades ortodoxas conformadas mayoritariamente por inmigrantes, con las embajadas de sus respectivos países de origen.

En México, las principales comunidades de origen extranjero que practican la religión cristiana ortodoxa son la griega, la sirio-libanesa y la rusa, las cuales serán el punto de partida para el análisis de esta expresión religiosa. Sin embargo, ello no significa que el cristianismo ortodoxo sea una religión exclusivamente practicada por gente de ascendencia extranjera pues, sobre todo en los últimos años, cada vez son más los conversos mexicanos.

La llegada del cristianismo ortodoxo a México

La presencia ortodoxa en México data de la existencia de colonias rusas en las costas de California cuando ésta formaba parte de la Nueva España y posteriormente del México independiente

Las primeras comunidades ortodoxas en América se fundaron a partir del año 1794 en las Islas Aleutianas, en Alaska, y en la costa occidental de los Estados Unidos, que eran entonces territorios de expansión rusa. Una de las que subsiste hasta el momento es la Misión de la Santísima Trinidad, en el Fuerte Ross, al norte de San Francisco, California, establecida en 1812, cuando este territorio pertenecía al Virreinato de la Nueva España.[1] A pesar de que incluso la legislación hispánica establecía que sólo la religión católica romana era la única permitida en el imperio, hubo, al parecer, una concesión extraordinaria para el establecimiento de dicha misión.

Sin embargo, la llegada de los primeros practicantes que constituyeron el germen de lo que después serían las comunidades ortodoxas asentadas propiamente en territorio mexicano, ocurrió con el aumento de los flujos migratorios a fines del siglo XIX y principios del XX. México, gracias a la paz porfiriana, se convirtió en un destino relativamente atractivo para los inmigrantes, muchos de los cuales se ven obligados a huir de sus países de origen por dificultades económicas y políticas o desisten de asentarse en otros sitios debido a medidas de restricción migratoria en otros países, principalmente Estados Unidos.

La política migratoria mexicana también empezaría a realizar acciones restrictivas hacia viajeros no europeos, sobre todo durante el periodo presidencial de Plutarco Elías Calles. No obstante, eso no detuvo el flujo de migrantes quienes muchas veces

---

[1] Jesús Ruiz Munilla, *La Iglesia ortodoxa en México*, ponencia presentada en el XXIII Congreso de Religión, Sociedad y Política y Cuarto Simposio Internacional: Los Nuevos Contextos en el Campo Religioso, celebrado en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla el 12 de noviembre de 2009, inédita, p. 15

se veían obligados a mentir acerca de su lugar de origen o bien a ingresar a México ilegalmente.

Entre estos grupos de migrantes destaca el de los libaneses. Se calcula que entre 1880 y la década de 1920, llegaron a México entre 160 y 170 mil libaneses que se instalaron en ciudades como el Distrito Federal, Veracruz, Puebla, Guadalajara y Mérida.[2] Según datos de Zidane Zeraoui, de los 7,533 inmigrantes de origen árabe (en su mayoría sirio-libaneses) registrados entre 1878 y 1950 sólo 467 (6.2 %) eran ortodoxos lo que en comparación al porcentaje de católicos 4,529 (60 % aprox.)[3] resulta un grupo minoritario.

El mismo autor menciona que la llegada de árabes ortodoxos se incrementó a finales de la década de 1920 llegando a su punto máximo en 1929 con el 20.1% del total[4]. Cabe mencionar que Araceli Reynoso y Luz María Martínez mencionan el porcentaje de ortodoxos en 22% del total de inmigrantes libaneses, pero no especifican a que años se refieren en su análisis.[5] Esto refleja la realidad de la posición secundaria que la Iglesia ortodoxa ha tenido en el Medio Oriente donde es una minoría respecto de la población musulmana. Aun en el caso de Líbano, país donde la presencia cristiana es muy importante, los ortodoxos constituyen una proporción pequeña de los habitantes frente a los numerosos católicos maronitas.

Zeraoui aporta también datos sobre la actividad económica que entre 1925 y 1950 desarrollaban los ortodoxos de origen árabe[6] quienes eran el 7.1 % de los agricultores de ese grupo étnico asentados en México; el 4 % de los industriales, el 5.8

---

2 Luz María Martínez Montiel y Araceli Reynoso Medina, “Inmigración europea y asiática, siglos XIX y XX” en Guillermo Bonfil Batalla (comp.), *Simbiosis de culturas, los inmigrantes y su cultura en México,* México, Fondo de Cultura Económica/CONACULTA, 1993, p. 300

3 Zidane Zeraoui “Los árabes en México: el perfil de la migración” en María Elena Ota Mishima (coord. gral.) *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*, México, Colegio de México, 1997, pp. 275, 276 y 288

4 *Ibídem*, p. 277

5 Martínez y Reynoso, *op. cit.* , p. 300

6 Zeraoui, *op. cit.* , p. 289

% de los dedicados al comercio; 15.8 % de los profesionistas, 4,9 % de los que se dedicaban a diversas profesiones libres; 13.2 % de aquellos que se englobaban en la categoría de "no profesionales" que incluiría a las amas de casa y 9.4% de los obreros especializados.

En lo que se refiere a la población de origen palestino establecida en México, Doris Musalem menciona que de los 663 palestinos llegados a nuestro país entre 1893 y 1949, 61 se declaraban ortodoxos, (es decir el 9,2 % del total).[7] Sin embargo aclara que aunque una mayoría de la población se registraba como cristiana católica, a través de entrevistas a miembros de la comunidad palestina, pudo darse cuenta de que casi todos los palestinos llegados a nuestro país "eran originalmente cristianos ortodoxos"; pero debido a que en México, y específicamente en Monterrey, no había Iglesia de su congregación, empezaron a asistir a los templos católicos, costumbre seguida por sus descendientes".[8] Esto demuestra que las similitudes entre el cristianismo ortodoxo y el catolicismo romano fueron un factor que, en ocasiones, favoreció la asimilación cultural en el entorno mexicano de los inmigrantes de origen árabe.

Con respecto a la inmigración griega en México, Gabriel Baeza menciona que de los inmigrantes griegos registrados ante las autoridades migratorias entre 1897 y 1942 el 48.02% (375 personas de 781) eran ortodoxos.

¿Por qué ocurre esto si el cristianismo ortodoxo es la religión mayoritaria en Grecia? La respuesta puede observarse en las estadísticas ya que el 34.83 % de los migrantes de esta procedencia (272 personas), eran judíos residentes en Grecia y el resto eran cristianos de otras denominaciones.[9] En la Ciudad de México se establecieron 258 griegos no judíos de los cuales

---

[7] Doris Musalem, "La migración palestina a México" en Ota, *op. cit.* p. 358

[8] *Ibídem*, p. 340

[9] José Gabriel Baeza Espejel, *Una minoría olvidada: griegos en México, 1903-1942*, México, Instituto Nacional de Migración/Secretaría de Gobernación, 2006, pp. 74 y 75

200 (el 77.52%) eran ortodoxos.[10] Cabe mencionar que los ortodoxos inmigrantes eran, en su mayoría, hombres que llegaban a buscar trabajo y que sólo hasta tener una relativa estabilidad mandaban traer a sus madres, hijas, esposas o prometidas, contrariamente a la costumbre de los judíos griegos que solían emigrar con toda la familia aun sin tener todavía los medios materiales para sostenerla.[11]

En relación a los inmigrantes rusos en México no se ha localizado ningún estudio que refleje adecuadamente las características cuantitativas y cualitativas de esta comunidad. Al parecer, durante finales del siglo XIX y la mayor parte del XX, dicha migración fue poco significativa, aunque en los últimos 20 años, después de la caída de la Unión Soviética, se ha observado un aumento constante de la presencia rusa, sobre todo en algunos barrios de la Ciudad de México.

En la capital del país y su área conurbada, existen cuatro comunidades ortodoxas reconocidas canónicamente: la Iglesia ortodoxa de Antioquía, la Iglesia ortodoxa griega, la Iglesia ortodoxa en América y la Iglesia ortodoxa rusa. En los siguientes apartados se comentarán el desarrollo y las características generales de estas cuatro comunidades.

La Iglesia ortodoxa de Antioquía

Esta Iglesia se encuentra bajo la autoridad suprema del patriarca de Antioquía, (quien actualmente es Juan X). Esta ciudad se ubica en las costas orientales del Mediterráneo en la zona de Levante, actualmente pertenece a Turquía, por lo cual, desde tiempos del Imperio Otomano, la sede del Patriarcado se encuentra en Damasco, Siria.

El área geo-cultural, en la que se ubica su sede suprema, ha determinado que la lengua utilizada en su liturgia sea, desde hace

---

[10] *Ibídem*, p. 135
[11] *Ibídem*, p. 73

varios siglos, la árabe. En consecuencia, los inmigrantes procedentes de Siria, Líbano o Palestina introdujeron esta expresión religiosa en México.

El primer sacerdote que atendió a principios del siglo XX las necesidades de la comunidad ortodoxa de origen árabe, fue el padre Simón Issa, clérigo de origen palestino quien murió a la edad de 105 años.[12] El actual arzobispo Antonio Chedraoui menciona sobre Issa que “era muy pobre y se dedicaba a elaborar quesos para sobrevivir”.[13] Durante la década de 1930, tuvo presencia en México el sacerdote José Chalhub; para estos años comienza funcionar la Sociedad Mutualista Ortodoxa con el objetivo de ayudar sobre todo a los inmigrantes ortodoxos de escasos recursos.[14] Esto refleja que la comunidad de origen árabe en México ya estaba lo suficientemente organizada como para crear asociaciones de apoyo a otros connacionales más débiles en lo económico.

Desde finales de los años 30 el obispo ortodoxo antioqueno de Toledo, Ohio, Samuel David, visitaba México con relativa frecuencia para supervisar la atención de los fieles residentes en el país. Este jerarca pidió a Antonio Zacarías, un peluquero de origen libanés que se destacaba por su piedad, que lo acompañara durante aproximadamente un año a Estados Unidos para prepararlo como sacerdote. En marzo de 1940 ambos regresaron al país, celebrándose la ceremonia de ordenación en la ceremonia de ordenación sacerdotal en la Catedral Anglicana de San José de Gracia en la calle de Mesones del Centro Histórico de la Ciudad de México.[15] A partir de entonces el padre Zacarías se hizo cargo de la comunidad ortodoxa antioquena en México, oficiando temporalmente en el Templo de La Soledad.

---

[12] Farid Kahhat y José Alberto Moreno, “La inmigración árabe hacia México (1880-1950)”, en Abdeluahed Akmir (coord.), *Los árabes en América Latina, historia de una emigración*, Madrid, Siglo XXI / Biblioteca de Casa Árabe, 2009, p. 344

[13] Entrevista Antonio Chedraoui-Austreberto Martínez, 5 de octubre de 2010.

[14] *Ibídem*.

[15] Martha Díaz de Curi y Lourdes Macluf, *De Líbano a México. Crónica de un pueblo emigrante*, México, s.e., 1995, pp. 257-258.

Bajo las órdenes del obispo Samuel David, y con la colaboración de la Sociedad Mutualista Ortodoxa, especialmente de la Sra. Juana Abumrad, se consiguieron los recursos económicos necesarios para adquirir en diciembre de 1943 un predio en la calle de Tuxpan en la Colonia Roma de la Ciudad de México.

A partir de diciembre de 1945 se comenzó a construir en dicho terreno la Catedral de San Jorge, primer templo ortodoxo en México, que fue consagrado por el mismo padre Zacarías y el padre George Geordie Yatrides.[16] Empezó a funcionar a partir del 14 de septiembre de 1947, siendo precisamente el padre Zacarías su párroco y responsable. En el templo se atendían no sólo a fieles árabes, sino también rusos, serbios, griegos, rumanos, etc.[17] A partir de este momento la comunidad ortodoxa en México adquiere una mayor solidez; se fundan más asociaciones tales como la Unión de Dama Ortodoxas[18] que, además de dedicarse a tareas religiosas, desarrollaba actividades en apoyo a los necesitados.

El padre Zacarías falleció en julio de 1963. En septiembre de 1966, el Patriarcado de Antioquia decidió establecer el Vicariato de México, Centroamérica, Venezuela e islas del Caribe. En diciembre de ese mismo año llegó a nuestro país el obispo Antonio Chedraoui, quien nació en Trípoli, Líbano, en enero de 1932. Su consagración episcopal fue el 5 de junio de 1966. Se le designó obispo y vicario patriarcal para México, Venezuela, Centroamérica y el Caribe.[19] El actual arzobispo comenta que llegó en condiciones un tanto difíciles, pero que con el apoyo de Alfredo Abumrad, dueño del Banco Abumrad, se convocó a la comunidad libanesa en general para recabar poco a poco apoyos económicos que llevaron a adquirir una casa lo suficientemente digna para el recién llegado jerarca.[20] Dicho

---

[16] Ruiz, *op. cit.* , p. 16.
[17] Revista *Reflejos*, Órgano informativo de la Comunidad Ortodoxa de México, Nueva Época, volumen 1, número 2, mayo-junio de 1984, p. 5.
[18] Martinez y Reynoso, *op. cit.,* p. 311.
[19] Ruiz, *op. cit.* , p. 17, nota 19.
[20] Entrevista Antonio Chedraoui-Austreberto Martínez, 5 de octubre de 2010.

inmueble fue puesto a nombre de la Sociedad Mutualista Ortodoxa debido a las restricciones legales todavía vigentes en la época para la propiedad de bienes inmuebles por parte de las Iglesias.

Entre las principales obras realizadas por el entonces obispo Chedraoui, se encuentra la introducción de la música bizantina en los ritos de la comunidad y la elaboración e impresión de la primera traducción en México de los textos de la liturgia bizantina al español, así como la impresión de varios libros de espiritualidad e historia de la Iglesia ortodoxa.

Chedraoui dirigió el esfuerzo para hacer renacer la revista *Reflejos*, órgano que si bien se publicaba desde antes de su llegada, volvió a lanzarse en la década de los ochenta como un intento para crear mayor cohesión entre la comunidad sirio-libanesa ortodoxa a través de la difusión de diversas actividades sociales y culturales de los miembros de la misma.

En 1985, se recibió en México la visita del patriarca de Antioquia Ignacio IV, quien en junio de 1996 aprobó la elevación del obispado de México, Venezuela, Centroamérica y el Caribe a la categoría de arzobispado, designando a Antonio Chedraoui como arzobispo metropolitano, cargo que ocupa actualmente.

En el año de 1998, en unos terrenos ubicados en el Municipio de Jilotepec, Estado de México, comenzó la construcción del Monasterio de San Antonio el Grande. En enero de 2006 se colocó la primera piedra de la nueva Catedral de San Pedro y San Pablo, ubicada en el municipio de Huixquilucan, Estado de México, misma que fue inaugurada oficialmente el 16 de enero de 2011.

Fuera de la Ciudad de México, la Iglesia ortodoxa de Antioquía tiene presencia en Mérida, Yucatán, donde se encuentra la Iglesia de la Dormición de la Madre de Dios, así como un orfanato en Tijuana Baja California, que cuenta con templo propio. Se atienden grupos de fieles de Saltillo, Puebla, Toluca y otras ciudades.

A partir de 2009, la Iglesia ortodoxa Antioquena realiza un esfuerzo por adaptarse a las nuevas tecnologías mediante la or-

ganización de cursos a distancia sobre teología e historia de la Iglesia, los cuales se pueden tomar vía electrónica.

En la actualidad, subsisten la Sociedad Mutualista Ortodoxa, así como la Unión de Damas Ortodoxas. También existe la Asociación de Jóvenes Ortodoxos que realiza actividades como excursiones y campañas de labor social.

La Iglesia ortodoxa griega

Durante las primeras cuatro décadas del siglo XX, antes de la construcción de la Catedral de San Jorge, las familias de origen griego residentes en México se reunían en sus domicilios particulares para rezar y convivir, y cuando eran visitados por sacerdotes o jerarcas provenientes de los Estados Unidos pedían permiso para utilizar templos católicos, anglicanos o evangélicos.[21]

Entre estos templos se pueden mencionar la Iglesia anglicana de San José de Gracia (que como se ha señalado también era utilizada a veces por los ortodoxos antioquenos), así como la capilla de Salto del Agua ubicada en la calle de Arcos de Belén. También existen testimonios sobre los ortodoxos de origen griego[22] que llegaron a recibir alguno de los sacramentos en la Iglesia de Porta Coeli, ubicada en la calle de Venustiano Carranza a un costado de la Suprema Corte de Justicia. Dicho templo es católico romano pero de rito greco melquita,[23] asimismo muchos de los miembros de la comunidad aun siendo ortodoxos, no tenían ningún problema en entrar a una Iglesia católica romana de rito latino y escuchar ahí la misa.

En el caso de los miembros de la comunidad griega era frecuente la celebración de festividades como la Navidad, Año Nuevo y Pascua con sus compatriotas. Las festividades incluían la celebración de la Divina Liturgia en domicilios particulares lo cual

---

21 Baeza, *op. cit.*, p. 200.

22 *Ibídem.*

23 La Iglesia Greco-Melquita tiene la misma liturgia bizantina que los ortodoxos pero dependen jerárquicamente del papa de Roma.

fomentaba el sentido de cohesión entre los miembros de la comunidad.[24] En estas celebraciones se seguían, en la medida de lo posible, las tradiciones, rituales y costumbres que eran practicados en su tierra natal. Por ejemplo, en la Pascua, la preparación de huevos cocidos pintados de colores y el asado de borregos a las brasas.

En el año de 1936, el entonces arzobispo de Norteamérica Athenágoras (de nombre civil Aristokles Spirou, nació en 1896, fue arzobispo de Norteamérica de 1931 a 1948 y se convirtió en patriarca ecuménico de Constantinopla desde 1948 hasta su muerte en 1972) visitó México. En su visita se hospedó en la casa del Sr. Dimitrio Psihas, ubicada en la calle de Chopo de la colonia Santa María la Ribera. En 1938 sería nombrado primer cónsul general honorario de Grecia en México.[25] Durante su estancia, el arzobispo Athenagoras se dedicó a la celebración de las litúrgias, a dar pláticas y a la atención personal de los inmigrantes griegos.

Otro sacerdote que dio atención a la comunidad griega fue el padre George Geordie Yatrides, originario de Constantinopla, que emigró de los Estados Unidos a México a finales de los años 30 en calidad de jubilado y quien falleció en la Ciudad de México en 1952. Una vez que en 1947 comenzó a funcionar la Catedral de San Jorge fue allí donde se congregaba la comunidad ortodoxa griega que, de esta manera, convivía con la de origen árabe.

En 1959 llegó a México el archimandrita español Pablo de Ballester y Convalía, como vicario episcopal del Patriarcado de Constantinopla para México, América Central, Caribe, Bahamas, Venezuela, Colombia y Ecuador. De Ballester nació en Barcelona en 1927, en 1945 ingresó como postulante con los frailes franciscanos capuchinos, estudió teología en la Universidad de Atenas, se convirtió al cristianismo ortodoxo y fue ordenado sacerdote y archimandrita en 1954.[26] Este clérigo ofició durante sus primeros años en México en la Catedral de San Jorge apoyado por el Padre

---

[24] Baeza, *op. cit.* p. 198-199.
[25] Baeza, *op. cit.,* p. 208.
[26] Ruiz, *op. cit.,* p. 18, nota 22.

Rafael Solís.[27] A los pocos años de su llegada, De Ballester comenzó las gestiones necesarias para adquirir un terreno en la colonia residencial Lomas Hipódromo en el municipio de Naucalpan, cercano al Hipódromo de las Américas, al poniente de la Ciudad de México, en donde se construiría la Catedral de Santa Sofía. El 7 de enero de 1964 se inició la construcción de dicha catedral que se convirtió en el núcleo de la actividad de la comunidad griega en México pues se ubicó junto a la sede de la Comunidad Helénica en México A.C.[28] En la ceremonia de colocación de la primera piedra, se contó con la presencia del obispo griego Silos de Anfípolis.

De Ballester desempeñó el cargo de vicario episcopal hasta 1970, año en que fue nombrado y consagrado obispo para los mismos países citados en párrafos anteriores, recibiendo también el titulo honorífico de obispo de Nacianzo. Además de la catedral mexicana, erigió en Bogotá la de la Anunciación y en Caracas la de San Andrés.[29] Murió asesinado en la Catedral de Santa Sofía, el 31 de enero de 1984 por un individuo de 70 años, un ex-militar que sufría de una enfermedad psiquiátrica.

El obispo De Ballester tuvo una participación destacada en la vida cultural mexicana. En 1973 fue nombrado Director General del Instituto Cultural Helénico donde fomentó notablemente la labor de difusión cultural, literaria y artística propia de dicha institución. Entre sus labores concretas estaban el fomento del estudio de los clásicos y la traducción directa de textos literarios originales griegos al español, así como la puesta en escena por primera vez en México de varia obras teatrales de dramaturgos como Eurípides, Aristófanes y Sófocles.[30] Se desempeñó también como catedrático en instituciones como la Universidad Nacional

[27] Entrevista Nicolás Antolinez-Austreberto Martínez, 10 de agosto de 2010.
[28] *Ibídem.*
[29] Biografía Pablo de Ballester, en *Katólica*, página web de la Comunidad de Servidores del Santísimo Salvador, sección “Historia”: http://www.katolica.com/index.php/histioria-menu/32-nota-
[30] *Ibídem.*

Autónoma de México, la Universidad La Salle y la Universidad Autónoma Metropolitana.

En enero de 1996, el Patriarcado de Constantinopla decide que el obispado de México, América Central, el Caribe, Venezuela y Colombia se convierta en arzobispado y nombran como nuevo responsable del mismo al jerarca estadounidense Athenágoras (cuyo nombre laico es Georgios Anastasiadis). Nació en 1941 en Chicago, E.U.A. fue consagrado obispo auxiliar del arzobispado de América en 1982. En este cargo realizó diversas acciones de importancia entre las que destaca su papel de representante de la Iglesia ortodoxa griega en el Consejo Nacional de Iglesias y su actividad como coordinador de los diálogos entre las Iglesias ortodoxas, católica romana, anglicana y luterana.[31] Después de ser consagrado arzobispo en enero de 1997 en Panamá, se decidió que la sede principal del arzobispado fuera la Ciudad de México por lo que el jerarca Athenágoras fijó desde entonces su residencia en esta capital.

En febrero de 2006 se recibió la visita del patriarca ecuménico Bartolomé I, quien reunió a toda la comunidad ortodoxa de México y no sólo a los griegos. A él se le considera el patriarca ortodoxo de mayor rango. Este jerarca realizó, inclusive, una visita a la Basílica de Guadalupe donde se postró a los pies de la imagen del Tepeyac en una muestra de respeto por la imagen más venerada por el pueblo mexicano.

Actualmente, la Iglesia ortodoxa griega "tiene misiones en Mérida, Torreón, Tampico, Guadalajara, Culiacán y Chiapas"[32] aunque varios de los sacerdotes pertenecientes a esta Iglesia residentes en México son de origen griego, también hay algunos colombianos que están más familiarizados con la idiosincrasia local y, por tanto, cuentan con un mayor potencial para comprender las nece-

---

31 Sagrada Metrópoli de Panamá, Centroamérica y las Islas del Caribe, *El Eminentísimo Metropolita de Centro América e Islas del Caribe S.S. Athenagoras*, ed, en griego, inglés y español, Atenas, Saiti, s/a, p. 14.

32 Entrevista Nicolás Antolinez-Austreberto Martínez, 10 de agosto de 2010.

sidades espirituales de los feligreses mexicanos que se acercan al cristianismo ortodoxo. Los asistentes a las ceremonias litúrgicas en la Catedral de Santa Sofía son de origen griego, de clase media y alta en su mayoría, pero también asisten mexicanos y de otros países de tradición ortodoxa como rumanos, búlgaros, etc.

La Iglesia ortodoxa en América

El caso de la Iglesia ortodoxa en América, también conocida por sus siglas en inglés como OCA (Orthodox Church in America), es peculiar. El origen de esta Iglesia se encuentra en las colonias rusas que se establecieron en Alaska y otros territorios norteamericanos desde fines del siglo XVIII. Estos establecimientos religiosos dependían del Patriarcado de Moscú y constituían la llamada Metropolía de América, pero en 1970 proclaman su autocefalía (es decir su autonomía), que si bien no es reconocida por Moscú, sí lo es por otros patriarcados de importancia como Constantinopla y Antioquía.

Esta es una Iglesia cuyos orígenes en nuestro país no se deben directamente a ningún flujo migratorio sino que tiene sus orígenes en la denominada "Iglesia Católica Apostólica Mexicana". Esta surgió durante los años 20 y fue dirigida por el llamado "patriarca" José Joaquín Pérez Budar, quien contó con el apoyo del gobierno de Plutarco Elías Calles y de la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM) de Luis N. Morones en el contexto de la Guerra Cristera.

En 1928 esta Iglesia, llegó a tener 120 sacerdotes en 14 estados de la República,[33] pero cuando el conflicto Iglesia-Estado en México fue disipándose y, tras la muerte del patriarca Pérez en 1931, la Iglesia católica apostólica mexicana se debilitó y dividió en varios grupúsculos entre ellos el encabezado por el obispo José Cortés Olmos.[34] Dicho clérigo fue contactado a principios

[33] Ruiz, *op. cit.,* p. 19, nota 25.
[34] Entrevista Jesús Ruiz Munilla-Austreberto Martínez, 24 de agosto de 2010.

de la década de los 60´ por un grupo de vecinos de la popular colonia Peñón de los Baños, ubicada muy cerca del Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México. Los vecinos habían acondicionado, para fines de culto, un terreno ubicado en la esquina de lo que hoy es el Boulevard Puerto Aéreo con la calle de Irapuato, pero no lograban conseguir ningún sacerdote católico que les pudiera oficiar, hasta que Cortés asumió esa tarea.

En 1965, Cortés contactó con un sacerdote ortodoxo de Dallas, Texas, llamado Dimitri Royster, perteneciente a la Metropolía en América del Patriarcado de Moscú,[35] quien viajaba a nuestro país frecuentemente por ser admirador de la cultura mexicana y, casualmente, un día se acercó al recinto religioso en cuestión. A partir de entonces, esta comunidad hasta entonces perteneciente a la Iglesia católica apostólica mexicana se acercó al cristianismo ortodoxo. El padre Royster traducía libros litúrgicos y de oraciones e implementó en la nueva comunidad la liturgia bizantina. Sólo unos meses después de su primer encuentro con Royster, el obispo Cortés, que tenía 18 sacerdotes, solicitó formalmente su ingreso a la Metropolía de América del Patriarcado de Moscú.[36]

En 1969, el padre Royster fue nombrado obispo de Dallas, cargo desde el cual siguió supervisando los avances de la implantación del cristianismo ortodoxo entre los feligreses del obispo Cortés. En 1972, se admitió "en masa" a la comunidad de fieles ortodoxos del Peñón de los Baños constituyéndose de esta forma el Exarcado Mexicano de la Iglesia ortodoxa en América. El templo ubicado en el Boulevard Puerto Aéreo se convirtió en la Catedral de la Ascensión del Señor.[37]

El obispo José Cortés Olmos falleció en 1983. Dejó algunas misiones en varias partes del país, entre las que se pueden mencionar la Misión de la Santísima Trinidad en ciudad Net-

---

35 Ruiz *op. cit.,* p. 19.

36 *Ibídem.*

37 *Ibídem.*

zahualcóyotl fundada en 1970, la Misión de la Santa Cruz en Ixhuatlán de Madero, Veracruz y la Misión de San Germán en Mazatán, Chiapas (ambas erigidas en 1972). Al obispo Cortés también se debe la fundación de otras misiones como la de Guadalajara, Jalisco (1978) y la de Ecatepec (1981), así como de una comunidad monástica que reside en la propia Catedral de la Ascensión. Entre 1983 y 2005 esta comunidad no tuvo obispo residente en México, debido a que Royster supervisaba directamente desde Dallas todo lo concerniente al Exarcado en México.[38] En este periodo se fundaron nuevas misiones como la de la Transfiguración en Chalco, creada en 1988 y, más recientemente, la de San Juan Bautista establecida en la Colonia San Juan de Aragón en 2004.

En mayo de 2005 el padre Alejo Pacheco, nacido en 1954 y ordenado sacerdote en 1981, fue nombrado "obispo auxiliar" encargado de dirigir el Exarcado de México, mismo que en 2009 se eleva a la categoría de diócesis. El propio padre Alejo fue nombrado titular de la misma, cargo que ostenta hasta la actualidad.

Como se puede observar, la Iglesia ortodoxa en América es la única comunidad ortodoxa establecida en México que, hasta el momento, tiene misiones en comunidades rurales apartadas de ciertas zonas del país, así como en barrios humildes de la Ciudad de México y su zona conurbada. Ello es una muestra de que esta Iglesia se ha abierto de manera más efectiva a una atención pastoral, e inclusive social, con sectores más populares de la población mexicana.

Al mismo tiempo, la Iglesia ortodoxa en América es la que mejor ha integrado algunas tradiciones religiosas ampliamente extendidas en México, adoptando algunos elementos del catolicismo romano en su culto e iconografía y promoviendo devociones como las de San Judas Tadeo (adaptando su iconografía al arte bizantino) y la Virgen de Guadalupe (una imagen de gran

38 *Ibídem.*

tamaño de esta advocación mariana se encuentra actualmente en el iconostasio[39] de la Catedral de la Ascensión).

Esta fusión de simbolismo católico romano y ortodoxo se ve también en algunas festividades litúrgicas. Por ejemplo, en la celebración de la Dormición de la Madre de Dios del año 2010 en la Catedral de la Ascensión, una de las festividades más importantes del calendario ortodoxo, se pudo observar que en el altar principal se colocaron esculturas de la Virgen de San Juan de los Lagos a lado de iconos de la Virgen María, aun cuando en la tradición artística ortodoxa no se acostumbran las esculturas sacras.

La Iglesia ortodoxa rusa

Según información proporcionada por el padre Nektary Haji Petropoulos, hay datos sobre la existencia, en los años treinta, de una comunidad rusa relativamente numerosa que contó con un templo ortodoxo en la zona de Xochimilco.[40] Sin embargo, esta comunidad no tuvo mayor continuidad, pues muchos inmigrantes rusos durante la guerra fría salieron del país rumbo a Cuba o Estados Unidos.

A principios de la década de los setenta, el hasta entonces fraile franciscano Serafín Fuentes, decidió convertirse al cristianismo ortodoxo y fundó, en 1972, la Parroquia de la Protección de la Santa Madre de Dios en el pueblo de Nepantla, en el Estado de México, bajo la autoridad de la Representación del Patriarcado de Moscú en Estados Unidos y México.[41] En 1988 fue ordenado el padre Carlos Chacón, quien atiende esta comunidad desde el fallecimiento del padre Fuentes en 1994.

---

[39] El iconostasio es un muro con puertas que se coloca en los templos ortodoxos y que separa el santuario, que es donde se coloca el altar, del resto del templo. En dicho muro se colocan iconos o imágenes sagradas.

[40] Entrevista Nektary Haji Petropoulos-Austreberto Martínez, 6 de septiembre de 2010.

[41] Entrevista Jesús Ruiz Munilla-Austreberto Martínez, 24 de agosto de 2010.

Este templo ha contado con una reducida población de inmigrantes rusos debido a su ubicación alejada de la Ciudad de México, donde reside la mayor parte de la colonia rusa en nuestro país. Durante la década de los noventa, después del derrumbe de la Unión Soviética, aumentó notablemente el flujo de la migración rusa hacia México, debido a lo cual:

> Hubo otro intento del Patriarcado de Moscú de brindar mejor atención a sus fieles de México, con la fundación del Monasterio de la Natividad del Señor cerca de Otumba Edo. de México a finales de la década de los noventas. Esta misión fue iniciada por el reverendo archimandrita Makary Roselló, ciudadano español residente en México. Fue nombrado vicario general para México, y sin embargo no duro más de dos años debido a la falta de fondos y apoyo de la comunidad rusa.[42]

Entre 2005 y 2007 se llevaron a cabo las gestiones que concluirían en la fundación del Monasterio de la Santísima Trinidad, ubicado en la calle de Río Danubio de la céntrica colonia Cuauhtémoc de la Ciudad de México bajo al autoridad de la Iglesia ortodoxa Rusa fuera de Rusia, también conocida por sus siglas en inglés como Russian Orthodox Church Outside Russia (ROCOR).[43] Se designó como abad de dicho monasterio al clérigo de origen griego Nektary Haji Petropoulos, quien se encarga, desde entonces, de la dirección de este centro religioso que se convertiría en la sede principal de la Misión Ortodoxa Rusa para México. En enero de 2012 el hasta entonces abad Nektary fue designado archimandrita.

---

42 Entrevista Nektary Haji Petropoulos-Austreberto Martínez, 6 de septiembre de 2010.

43 La ROCOR se estableció en varios países de Europa y en Estados Unidos por sacerdotes y obispos ortodoxos rusos exiliados después de la consolidación de la Unión Soviética, quienes se negaban a reconocer la autoridad del Patriarcado de Moscú a quien consideraban controlado por la autoridad gubernamental atea. En 2007 la ROCOR aceptó volver nuevamente a la comunión con el patriarcado de Moscú con lo cual ambas Iglesias se unificaron.

Desde su fundación el Monasterio de la Santisima Trinidad contó con el apoyo de la Embajada de Rusia en México y del Consejo de Compatriotas Rusos de México A.C.[44] y su principal objetivo fue atender al conjunto de los inmigrantes rusos. De hecho, fue el primer lugar en México donde se celebró la liturgia casi totalmente en la lengua eslava antigua (que es la utilizada tradicionalmente por los clérigos rusos desde hace siglos), con la participación de un coro profesional de músicos rusos.

Esta característica logró la identificación de un buen número de miembros de la comunidad rusa, quienes asisten principalmente a los oficios religiosos celebrados en este monasterio. Quizá se deba al recuerdo de los ritos oficiados tradicionalmente en su tierra natal, aunque ello no descarta la presencia de asistentes de otras nacionalidades como serbios, polacos, moldavos, ucranianos, armenios, georgianos, bielorrusos, rumanos, búlgaros. También asisten mexicanos convertidos al cristianismo ortodoxo porque su cónyuge es de nacionalidad rusa.

En cuanto a la composición socio-profesional de la comunidad que asiste regularmente a este monasterio, además de personal de la Embajada rusa y de otras representaciones diplomáticas de países ortodoxos, la comunidad, de acuerdo con el padre Nektary, "esta integrada en un 98% por profesionistas: médicos, científicos, profesores universitarios, músicos, artistas y actores, así como grandes intelectuales; somos lo que en lengua rusa se denomina como "inteligentsia".[45]

La comunidad coordina la labor de algunas misiones situadas en lugares donde también existe presencia de inmigrantes rusos entre los cuales se encuentran las establecidas en los estados de Guanajuato, San Luis Potosí, Jalisco, Morelos, Puebla, y Estado de México.

Algunas de las obras sociales enfocadas al servicio de la comunidad rusa realizadas por el Monasterio de la Santisima Trini-

---

[44] Entrevista Nektary Haji Petropoulos-Austreberto Martínez, 6 de septiembre de 2010.

[45] *Ibídem.*

dad, en su función de centro administrativo de la Iglesia ortodoxa rusa en México, son: apoyo migratorio y médico en lengua rusa, custodia de menores, divorcios, repatriaciones, alojamiento, bolsa de trabajo y ayuda económica en caso de emergencias.[46] Varias de estas actividades se llevan a cabo a través de "Comunidad Rusa A.C." asociación que depende directamente del monasterio.

Participación de jerarcas y clérigos ortodoxos en cuestiones políticas y sociales

Sin duda, el líder ortodoxo que más visibilidad tiene actualmente en la vida pública de nuestro país es el arzobispo de la Iglesia ortodoxa Antioquena Antonio Chedraoui; es, de hecho, uno de los líderes más destacados de la colonia libanesa en México y considerado por una afamada publicación periódica[47] como uno de los 300 personajes más influyentes en el país.

Desde su llegada a México ha buscado el acercamiento con los círculos del poder político y empresarial. Se dice que ha contado con la amistad de varios presidentes de la República, de altos funcionarios y empresarios y de la máxima jerarquía católica romana, lo cual, sin embargo, no es impedimento para que se muestre cercano y cordial con cualquier feligrés ortodoxo que desee conversar con él.

Cada año, el 17 de enero, la celebración de su cumpleaños suele reunir a las elites empresariales y políticas de todo el país[48]. En 2011, entre los asistentes, se encontraban el Cardenal Norberto Rivera, el obispo de Ecatepec Onésimo Cepeda; los empresarios Carlos Slim y Carlos Peralta; los secretarios de Educación

---

[46] *Ibídem.*

[47] Revista *Líderes Mexicanos*, sección "Los 300" página web: http://www.lideresmexicanos.com/seccion/300/3002010/page/6/

[48] Alberto Távira, "A religiosos no se les permite opinar, acusa Chedraoui en su cumpleaños" nota periodística del 18 de enero de 2011 en revista electrónica *Animal Político*, sección "Sociedad", página web: http://www.animalpolitico.com/2011/01/%E2%80%9Cpara-hacer-callar-a-la-iglesia-no-falta-el-que-aduce-que-somos-un-estado-laico%E2%80%9D-antonio-chedraoui/.

Pública, Alonso Lujambio y del Trabajo, Javier Lozano; el director del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), Daniel Karam, el director de la Comisión Nacional del Agua José Luis Luege;y gobernadores como Enrique Peña Nieto, del Estado de México, acompañado de su esposa Angélica Rivera; de Puebla, Mario Marín; de Yucatán, Ivonne Ortega; de Hidalgo, Miguel Ángel Osorio Chong; de San Luis Potosí, Fernando Toranzo Fernández; de Veracruz, Javier Duarte, entre otros.

También se encontraban entre los asistentes, la líder priísta Beatriz Paredes, los panistas Gustavo Madero y Josefina Vázquez Mota, así como la ex-primera dama Martha Sahagún de Fox. Un día antes de la celebración, se realizó la consagración oficial de la nueva catedral de San Pedro y San Pablo en Huixquilucan donde asistieron no sólo funcionarios y empresarios destacados, sino también altos jerarcas religiosos incluyendo representantes de las otras Iglesias ortodoxas presentes en México y obispos y arzobispos de diversos países. Además de ello se pudo observar la presencia de representantes de la Iglesia Maronita y de la Iglesia Copta".

Ha existido hasta hoy un acercamiento entre el máximo jerarca en México de la Iglesia ortodoxa de Antioquia y diversos cuadros dirigentes de la vida política y empresarial del país. Esta situación, aunada al poder económico de varios miembros de la colonia libanesa, hace que algunos líderes de dicha comunidad religiosa hayan manifestado cierta inclinación a un relativo elitismo, por lo cual el gran reto a futuro, es tratar de colaborar en mayor medida al socorro de las necesidades espirituales y sociales de sectores populares y desprotegidos.

El arzobispo Chedraoui muestra una postura totalmente acorde con la de la Iglesia católica romana en temas polémicos como el aborto, la eutanasia o las uniones entre personas homosexuales. Como ejemplo, se observan las declaraciones al diario *Milenio* a principios de 2010, en las que consideraba inmoral y anormal el matrimonio entre personas del mismo sexo argumentando

que la homosexualidad no es normal ni siquiera entre animales o plantas: "nunca he visto un perro detrás de otro perro, ni a un burro, detrás de otro burro (…) lo ilógico no puede ser lógico, lo anormal no puede ser normal".[49] En medio de polémicas relativas a leyes que promueven temas considerados como opuestos a las normas eclesiásticas, el arzobispo de la Iglesia ortodoxa Antioquena ha unido su voz a la de la mayoría de los líderes religiosos, especialmente católicos romanos, para oponerse a medidas comúnmente promovidas por los gobiernos emanados del Partido de la Revolución Democrática (PRD). Una situación similar pudo observarse en 2007 en el debate en torno a la despenalización del aborto en el Distrito Federal.

Ante las críticas recibidas por sus opiniones públicas, el arzobispo Chedraoui (quien adoptó la nacionalidad mexicana) comenta que respeta la laicidad del Estado, pero no por eso debe de negarse la posibilidad de que los jerarcas eclesiásticos expresen su opinión en temas que afecten la vida pública, ni tampoco negar a los políticos creyentes la posibilidad de manifestar en público su fe (al respecto cita como ejemplos los casos de Vicente Fox o de Enrique Peña Nieto en la visita que hizo al Vaticano).[50] De esta manera, Chedraoui asume un discurso muy similar al de los jerarcas católicos cuando reciben críticas por, presuntamente, violar la laicidad del Estado al realizar ciertas declaraciones, es decir reclaman respeto a la libertad religiosa y a su derecho de expresarse como cualquier ciudadano.

En lo referente a la Iglesia ortodoxa griega, el anterior obispo Pablo de Ballester, además de la pródiga actividad cultural y académica que llevó a cabo, se desempeñó como consejero en materia cultural de presidentes como José López Portillo y Miguel De la Madrid, se dice que fue asesor de Carmen Romano de López Portillo. Esto convierte a

---

[49] "De una pareja anormal, no se puede esperar un hijo normal: Chedraoui" nota periodística del 20 de enero de 2010 en Milenio Diario, edición electrónica, sección "D.F. y estados", página web: http://impreso.milenio.com/node/8706131.

[50] Entrevista Antonio Chedraoui-Austreberto Martínez, 5 de octubre de 2010.

De Ballester en un personaje relativamente influyente en un contexto en el que aun no era reconocida la existencia legal de las Iglesias y los gobiernos priístas mantenían una legislación anticlerical que sobre todo en estos años, rara vez se aplicaba plenamente.

La Iglesia ortodoxa griega en México, al igual que la de Antioquía, se ha pronunciado en varias ocasiones en contra de temas como la despenalización del aborto y la unión entre homosexuales, inclusive representantes de esta Iglesia asistieron a una ceremonia ecuménica celebrada a principios de 2010 en la Catedral Metropolitana, la cual fue dirigida por el Cardenal Norberto Rivera, con la finalidad de expresar su rechazo a la aprobación de la ley en el D.F. que permite la unión legal entre parejas del mismo sexo y la posibilidad de que adopten niños.

Por otra parte, el archimandrita del Monasterio Ortodoxo Ruso de la Santísima Trinidad, Nektary Haji Petropoulos, participó durante la década de los 90 en el Consejo Interreligioso de México A.C el cual se creó como un medio de intercambio de ideas entre las diversas confesiones religiosas existentes en el país, así como para la defensa de intereses comunes. El padre Nektary fue secretario general, en su tiempo se publicó el documento "Código de Ética Entre Religiones" mediante el cual "a partir de la declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos Humanos, se elaboraron varios puntos que de observarse, garantizarían la convivencia pacífica y el respeto en una sociedad con pluralidad religiosa como ya es la mexicana".[51] El Consejo Interreligioso de México, realizó una labor de interés para la consolidación de la convivencia y el diálogo entre las distintas expresiones religiosas.

Este Consejo también llevó a cabo diversos proyectos en el área social, ecológica, cultural y de derechos humanos, en colaboración con organismos como la Secretaría de Gobernación, la Presidencia de la República, la Representación de las Naciones Unidas, entre otros.

[51] Entrevista Nektary Haji Petropoulos-Austreberto Martínez, 6 de septiembre de 2010.

Conclusiones

La pluralidad religiosa en México es un hecho innegable y se hace visible a través de diversas expresiones entre las cuales el cristianismo ortodoxo ha tenido un papel de importancia, no sólo para ciertos grupos de inmigrantes o descendientes de ellos, sino también para varios mexicanos que se van integrando a estas comunidades.

Ciertamente la Iglesia ortodoxa inició su vida en México de la mano de las inmigraciones sirio-libanesa y griega, constituyéndose en elemento de cohesión de estas comunidades en su nuevo lugar de residencia. Sin embargo, a medida que las generaciones de inmigrantes se integran cada vez más a la sociedad mexicana, esta función de entidad cohesionadora va siendo sustituida por un espacio de interacción entre inmigrantes extranjeros y sus descendientes, con los mexicanos que se acercan a las distintas Iglesias ortodoxas. Dicha interacción sucede en un entorno en donde se manifiestan elementos peculiares que en ocasiones representan parte de la herencia cultural de los países de origen y, en otras, muestran elementos de la cultura popular mexicana integrada en las expresiones religiosas de los cristianos ortodoxos en México.

De todo lo reseñado con anterioridad, podemos apreciar que después de poco más de un siglo de la llegada de los primeros inmigrantes ortodoxos, la presencia de esta comunidad se ha consolidado, incluyendo no sólo a personas nativas de los países tradicionalmente ortodoxos, sino a un buen número de fieles mexicanos.

Cada comunidad ortodoxa muestra rasgos peculiares que marcan su identidad sociocultural. Por un lado, las Iglesias Ortodoxas Antioquena, Griega y Rusa atienden espiritualmente, de manera preferente, a los inmigrantes sirio-libaneses, griegos y rusos y a sus descendientes, mostrando rasgos característicos, sobre todo en materia de lengua litúrgica que denotan su lugar de origen.

Esta identificación, se une a la composición social de los feligreses que en términos generales pueden considerarse como profesionistas de clase media y alta, lo cual hace de estas comunidades ortodoxas, grupos un tanto alejados de las necesidades espirituales de los sectores de escasos recursos y poca instrucción.

Por otra parte, en las últimas décadas, la labor de la Iglesia ortodoxa en América muestra a una comunidad que se ha abierto no sólo a tolerar, sino a adoptar algunas expresiones de la religiosidad popular, sin dejar de respetar las enseñanzas fundamentales del cristianismo ortodoxo. A esto se añade su interés por realizar una labor pastoral cercana a las clases subalternas (de las cuales se nutre su feligresía), tanto en el oriente de la Ciudad de México como en algunas zonas rurales, lo cual puede ser un factor de crecimiento y aumento de presencia en la sociedad en el futuro.



Esta 1ª edición 2014 consta de 500 ejemplares y se imprimió
el 15 de julio de 2014 en Impresora Varel, Calle 8 No. 222
Col. Granjas San Antonio D.F.



Imagen interior en el *Álbum Oficial del Congreso Eucarístico Nacional de México en 1924*.

La Ciudad de México, teatro de muchos acontecimientos fundamentales, ha sido desde siempre un marco de referencia para la historia mexicana. Allí se concentra el poder político y religioso, el Estado y la Iglesia yacen en conflicto alrededor de múltiples temas éticos y morales que han determinado las transformaciones de la sociedad, la cultura y el Estado durante los siglos XIX y XX.



Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C.,
que auspicia al Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana,
Pedro Luis Ogazón 56, Col. Guadalupe Inn, C.P. 01020, México, D.F.
Email: libreria@imdosoc.org / editorial@imdosoc.org
Web: www.imdosoc.org

